

في الأدب العباسي

الرؤية والفن

تأليف

الدكتور عز الدين إسماعيل

الأستاذ بجامعتي عين شمس وبيروت العربية



في الأدب العباسي

الرؤية والفن

تأليف

الدكتور عز الدين اسماعيل
الاستاذ بجامعتي عين شمس وبيروت العربية

١٩٧٥

دار النهضة العربية
للطباعة والنشر
بيروت ص. ب ٧٤٩

افتتاح

افتتاح

هناك عصران في حياة الأدب العربي قد ظفرا بمزيد من عناية الدارسين ومؤرخي الأدب العربي ، هما العصر الجاهلي والعصر العباسي. أما بالنسبة للعصر الجاهلي فربما كانت العناية قد اتجهت إليه بوصفه البداية ، وأما بالنسبة للعصر العباسي فلأنه يمثل قمة التطور الفني للأدب العربي القديم .

ولأن العصر العباسي قد امتد في التقسيم التاريخي للزمن حقبة طويلة بين سنة ١٣٢ هـ وسنة ٦٥٦ هـ فقد درج مؤرخو أدب هذا العصر على تقسيمه داخلياً إلى عدد من العصور ، ودراسة كل عصر منها دراسة مستقلة . على أن مبررات هذا التقسيم – الذي يرتبط بأحداث تاريخية أو تغيرات في بعض مظاهر الحكم – لم تعد مقنعة ، لأن النقلة الكبيرة التي أحدثتها الثورة العباسية في حياة العرب والمجتمع الإسلامي بعامة ظلت تمثل الإطار العام لحياة الدولة الجديدة ، الذي يستوعب كل ما بداخله من تنوع ، دون أن يصيبه تغير جذري أو جوهري . ومن ثم فإن كل المتغيرات التي كانت تطرأ على حياة المجتمع في هذه الدولة لم تكن تحدث انقلاباً حقيقياً في شتى وجوه هذه الحياة ، بل كانت تحدث في الغالب نتيجة لألوان الصراع المختلفة ، السياسية والدينية والاجتماعية والثقافية ، التي كانت تتبادل مراكز القوة في ذلك المجتمع . وبعبارة أخرى نقول : إن كل الصراعات التي تمثلت في إطار الدولة العباسية منذ بدايتها قد ظلت مستمرة حتى نهايتها ، تخف وطأة بعضها حيناً وتشتد حيناً ، أو ترجح كفة أحد الطرفين

المتصارعين كفة الطرف الآخر مرة ، ثم تعود لترجحها الكفة الأخرى ، ولكن عنصر الاستمرار يظل هو السمة العامة للعصر كله .

حقاً إن تطوراً كبيراً حدث في إبان العصر العباسي ، ارتفع فيه الخط البياني لنمو الحياة حتى بلغ الذروة . ثم عاد فاتجه نحو الهبوط بتحلل الدولة الكبرى إلى دويلات لها كيانها القوي المستقل ولها حياتها الخاصة . ولكنه يظل خطاً واحداً ممتداً من نقطة البداية حتى نقطة الانكسار .

ومن ثم فإننا نرى أن التصور الأفضل للعصر العباسي هو تصوره جملة وليس مجزءاً . وعن هذا التصور صدرنا في تشكيل مادة الدراسة التي يضمها هذا الكتاب .

إن العصر العباسي عصر معقد بالغ التعقيد . ومتداخل في الوقت نفسه تداخلاً مذهلاً وفي بعض الأحيان مربكاً . ومن ثم فإن فهم أي مكون من مكوناته بمعزل عن المكونات الأخرى لا يمكن أن ينتهي إلى تصورات كاملة أو دقيقة . فهناك – على سبيل المثال – صراع بين الشيعة والعباسيين حول شرعية الحكم ، و في الوقت نفسه هناك صراع بين المعتزلة وأهل السنة . لكن الشيعة أيضاً كانوا في صراع مع أهل السنة ، دون أن يكون هناك أدنى وئام بين العباسيين (الطرف الثاني في الصراع الشيعي العباسي) وبين أهل السنة على مدى مائة عام من حياة الدولة ، بل ربما كان الصراع بينهما في تلك الحقبة على قدر غير يسير من العنف . وقس على هذا موقف كل العناصر السياسية والاجتماعية والفكرية المكونة لكيان الدولة .

والأدب الذي كان دائماً أداة التعبير لكل العناصر المتصارعة كان لا بد أن تتمثل في حياته صورة هذا التعقيد والتداخل في حياة المجتمع . ومن ثم فإن فهم هذا الأدب – بكل ما يعكس من تناقضات – لا يمكن أن يتم إلا في إطار ذلك المصطخب الزاخر بصراعات العصر . ليس يكفي – على سبيل المثال – أن نعرف أن الشاعر الفلاني قد مدح الخليفة العباسي الفلاني ، بخاصة إذا كان

هذا الشاعر علوياً أو علوي الميول ، بل لا بد أن نعرف لم مدحه وبم كان هذا المدح ؛ إذ ليس في مقدورنا أن نتحدث عن صدقه أو كذبه في هذا المدح دون أن نجيب عن هذين السؤالين . ولكي نجيب عن هذين السؤالين لا بد أن تكون خريطة المجتمع – إذا صح التعبير – بكل خطوطها وتعاريجها المتلاقية والمتقاطعة واضحة أمامنا . وقس على هذا الشاعر الذي يسب العرب ويشتمهم ويحقر من شأنهم ، وفي الوقت نفسه يدبج المدح في أحد الخلفاء فتقبل منه مدائحه ، والشاعر الذي ينقلب من أقصى طرف المجون والخلاعة إلى أقصى طرف الزهد ، وما شاكل ذلك .

ومن أجل هذا كله انقسمت هذه الدراسة إلى جزئين رئيسيين . في الجزء الأول محاولة لرؤية عناصر الصراع الكبرى التي شكلت حياة المجتمع العباسي ، وتتبع الخط الدرامي لكل منها في مراحله المختلفة ، مرتبطاً في الوقت نفسه بالأدب الذي تولد عنه وصاحبه . وبهذه الطريقة يتم تصنيف موضوعات الأدب في ذلك العصر بطريقة تلقائية وطبيعية ، وفقاً لألوان الصراع المختلفة التي شهدها العصر ، والتي كان هذا الأدب ثمرة لها . وقد وزعت الفصول في هذا القسم بحيث يتناول كل فصل منها وجهاً من وجوه ذلك الصراع .

أما الجزء الثاني فقد انصب على الأدب ذاته ، من حيث القضايا الفنية التي طرحها في ذلك العصر وكانت محوراً لصراع كذلك ، ومن حيث ما جد فيه بفعل التطور ، في أشكاله وأبنيته وأساليبه ولغته ، وفي الموضوعات التي كان لها دائماً صفة الاستمرار في الأدب العربي القديم ، والموضوعات التي طرأت عليه في ذلك العصر .

والهدف الأخير من هذا الكتاب هو أن يضع بين أيدي الدارسين من طلاب الجامعات تصوراً موضوعياً وفنياً كافياً لذلك العصر البالغ التعقيد ، الذي كان – مع ذلك ، أو بسبب ذلك – بالغ الخصب والثراء .

والله الموفق .

عز الدين اسماعيل

الباب الأول

الأدب العباسي في رحلة العصر

الفَصل الأَول
الثورة العباسيّة

– ١ –

تختلف الآراء حول الأسباب المباشرة وغير المباشرة التي أدت إلى انهيار الدولة الأموية ثم سقوطها في سنة ١٣٢ هـ . وبعض هذه الأسباب يتجه إلى تحلل الأسرة المروانية من داخلها ووقوع النزاع على السلطة بين أفرادها ، ذلك النزاع الذي كان مرده إلى السياسة الخاطئة التي سار عليها الأمويون في توليتهم العهد اثنين يلي أحدهما الآخر [١] . وبعضها يرجع إلى ما يقال عن انشغال خلفاء بني أمية بملذاتهم عن تفقد أمور الدولة ، وإلى ظلمهم الرعية ، حتى أيأسوا الناس من إنصافهم ، فتمنوا الراحة منهم [٢] . وبعضها يرجع إلى الصراع القبلي بين اليمنية والنزارية ، ذلك الصراع الذي فت من عضد الدولة ، بخاصة في المناطق الشرقية منها ، في العراق وما والاها ، حيث انتهى الأمر إلى فقدان الدولة سيطرتها على تلك المناطق . ومنها كذلك اضطراب النظام المالي للدولة . وظهور الطبقية بشكل حاد بين العرب وبين أهالي البلاد المفتوحة ،

---

(١) انظر حسن إبراهيم حسن : تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي – مكتبة النهضة المصرية بالقاهرة – ط ٥ سنة ١٩٥٩ ، جـ ٢ ص ٧ .

(٢) انظر المسعودي : مروج الذهب جـ ٢ ص ١٩٤ .

إلى غير ذلك من الأسباب المبثوثة في كتب التاريخ القديمة والحديثة [1] .

وكل هذه الأسباب ، أو بعضها ، يكون صالحاً لتفسير سقوط الدولة الأموية بصفة نهائية لو لم يكن هناك عنصر مناوأة للأمويين في شرعية حكمهم وأحقيتهم في ولاية أمر الناس . وأعني به الشيعة . ذلك أن استشهاد الحسين في كربلاء ، وتنازل أخيه الحسن عن حقه في الخلافة ، ومبايعة علي زين العابدين ليزيد بن معاوية ثم لعبد الملك بن مروان ، ثم مبايعة محمد بن علي لعبد الملك نفسه – كل ذلك لم يكن معناه مطلقاً أن الشيعة ألقت سلاحها وتركت الأمر نهائياً لبني أمية . فلم يكن رأي الشيعة في هؤلاء الذين تنازلوا عن حقهم إلا أنهم مغلوبون على أمرهم . وحين مات محمد بن علي « غلا فيه بعضهم فأنكر موته وقال إنه تغيب وسيرجع ، وأشار إلى ذلك شاعرهم السيد الحميري :

ألا إن الأئمة من قريش ... ولاة الحق أربعة سواءُ
علي والأئمة من بنيه ... هم الأسباط ليس بها خفاء
فسبط سبط إيمان وبر ... وسبط غيبته كربلاء
وسبط لا يذوق الموت حتى ... يقود الخيل يقدمها اللواء » . [2]

وقد ظلت فكرة الإمام المستتر . وعودته ذات يوم « يقود الخيل » لكي يحل العدالة ويعيد الحق إلى نصابه ، تمثل أكثر من رمز يلتف حوله لا العلويون وحدهم بل كل من يقع عليهم الغبن وينشدون الخلاص . أما بالنسبة للأمويين – ولماذا لا نقول للعباسيين أيضاً بعدهم ؟ ! – فقد كانت تمثل دائماً شبحاً مخيفاً يهدد كيانهم ويزعج أمنهم ويزلزل عروشهم .

ومن ثم يمكننا بلغة العصر أن نقول إن الشيعة قد مثلت في حياة الدولتين الأموية والعباسية دور المعارضة السياسية . وأنها تسلحت لهذا الدور ، وطورت وسائلها وفقاً لما كانت تقتضيه الظروف التاريخية . وفي ضوء هذه الحقيقة يمكننا

---

(١) راجع عبد العزيز الدوري : العصر العباسي الأول – بغداد سنة ١٩٤٥ – ص ٥ – ١٨ .
(٢) محمد الخضري : الدولة العباسية – المكتبة التجارية بمصر – ط ١٠ ص ١٢ .

أن ننظر إلى شعراء الشيعة في تلك الحقبة من التاريخ بوصفهم شعراء المعارضة .

وقد استطاع الأمويون أن يصمدوا للثورات الشيعية أو التي رفعت شعار التشيع ، وأن يقضوا عليها . وكذلك الأمر بالنسبة لثورات الخوارج . ولكن الثورة التي أجهزت عليهم كانت هي ثورة العباسيين .

وهنا يحق لنا أن نتساءل : هل كانت ثورة العباسيين هذه ثورة بالمعنى الحقيقي للكلمة ؟ وفيم كانت تختلف عن سابقاتها من الثورات ؟ ولكي نجيب عن هذا ينبغي لنا تتبع هذه الثورة من بدايتها .

فبعد موت محمد بن الحنفية انقسم أشياعه فريقين : فريقاً أنكر موته وقرر اختفاءه ثم رجعته . وفريقاً أقر بوفاته وعهد بالولاية من بعده لابنه أبي هاشم . وقد عرف هذان الفريقان باسم الكيسانية .

وهناك فريق آخر رأى حصر الإمامة في أبناء علي من فاطمة ، وله في هذا حجته . ومن ثم فإنه بعد أن استشهد الحسين رأى هذا الفريق أن الإمامة قد انتقلت منه إلى ابنه علي زين العابدين . وقد عرف هذا الفريق باسم الإمامية . ولكن هذا الفريق ما لبث كذلك أن انقسم بعد وفاة علي زين العابدين إلى قسمين : قسم جعل الإمامة في ابنه محمد الباقر ، وآخر في ابنه زيد . وقد عرف أنصار زيد بالشيعة الزيدية .

وباسم الكيسانية كانت ثورة المختار بن أبي عبيد الثقفي على الأمويين ، ولكنها كانت ثورة مترددة ، على الرغم من انتشار أمرها في الكوفة وما جاورها ، إذ ضربت العرب فيها بالموالي ، وانحرفت إلى معتقدات فيها آثار مزدكية وحلولية تجافي طبيعة العقيدة الإسلامية . وقد استطاع الأمويون القضاء عليهـــا .

وباسم الزيدية خرج زيد بن علي في الكوفة كذلك ومعه شيعته على الأمويين وطلب الخلافة لنفسه . ولكن الأمويين استطاعوا كذلك أن يقضوا

على ثورته ، وقتلوه وصلبوه ، وكان ذلك في سنة ١٢٢ هـ . وحين قام ابنه يحيى بعده بثلاث سنوات كان مصيره كمصير أبيه.

ولكن ما علاقة العباسيين بكل ذلك ؟ وقبل هذا من العباسيون أنفسهم؟

أما العباسيون فهم الذين انحدروا من نسل العباس بن عبد المطلب ، عم النبي عليه السلام . وقد انقضى القرن الأول الهجري كله أو كاد دون أن يظهر أحد منهم على مسرح الأحداث السياسية . توفي العباس نفسه في أواخر خلافة عثمان بن عفان . وكان أبرز أبنائه عبد الله . وقد انصرف عبد الله إلى التفقه في الدين حتى صار حجة في التفسير والسنة ، ولم تكن له مطامح سياسية . أما ابنه علي فيبدو ان فكرة الخلافة راودته ، وإن كنا لا نعرف له حركة في سبيل تحقيقها . وكل ما هنالك انه كان قد جاء إلى دمشق في عهد عبد الملك ليقيم فيها . وكان فيما يبدو لا يمسك لسانه عن ترديد أن الأمر سيكون في أبنائه ، حتى إن الوليد بن عبد الملك « ضربه بالسوط ، وحُمل على بعير يُدار به ، ووجهه مما يلي الذنب . وصائح يصيح عليه : هذا علي بن عبد الله الكذاب . فدنا منه رجل فقال : ما هذا الذي نسبوك فيه إلى الكذب ؟ قال بلغهم قولي : إن هذا الأمر سيكون في ولدي . والله ليكونن فيهم حتى يملكهم عبيدهم الصغار العيون . العراض الوجوه . الذين كأن وجوههم المِجان المُطرقة » [1] .

والخبر على هذا النحو يتطلب حذرا شديدا في تقبله ، إذ ينسب إلى علي القدرة على التنبؤ بما سيكون من أمر اعتماد خلفاء بني العباس من أبنائه في القرن الثالث الهجري على العنصر التركي في إدارة أمور الدولة حتى يغلبهم الترك على أمرهم .

---

(١) أخبار الدولة العباسية ، وفيه أخبار العباس وولده ، لمؤلف مجهول من القرن الثالث الهجري ، بتحقيق عبد العزيز الدوري وعبد الجبار المطلبي – دار الطليعة ببيروت سنة ١٩٧١ – ص١٣٩.

وعلى كل فالظاهر أن الأمويين ضاقوا به في دمشق فأخرجه الوليد وأسكنه الحميمة .

ومن جهة أخرى أوقع زيد بن الحسن بن علي بأبي هاشم بن محمد بن الحنفية عند الوليد بن عبد الملك لخلاف بينهما ، واتهمه لديه بأنه اتخذ لنفسه شيعة من أهل العراق يأتمون به ، فسجنه الوليد في دمشق حتى تشفع له علي زين العابدين بن الحسين فأخرجه الوليد من سجنه وأبقاه في دمشق ليكون قريبا منه . وجعله يغشى مجلسه . ويبدو أن أبا هاشم كان جَدِلاً ، وأنه كان يضايق الوليد في مجلسه ، فطلب إليه هذا الأخير أن يرحل عنه ، فرحل . وخرج مع أبي هاشم ابن بُجَيْر مشيعا له فيمن خرجوا لنفس الغرض ، حتى اذا جاوز الركب غوطة دمشق وقف أبو هاشم فأوصى سلمة بن بجير بما أوصاه في حاجته ، ثم همس له بشيء لم يسمعه غيره . واستشعر أبو هاشم العلة واختلف الناس في سببها ، ولكن أبا هاشم نفسه قال : ما أحسب منيتي إلا كائنة بهذا البلد ، وما أمرضني إلا ما دخلني من عُتُوِّ الوليد [1] . وعند ذاك عرج أبو هاشم على محمد بن علي بن عبد الله بن العباس في الحميمة . ولم يكن لأبي هاشم بن محمد بن الحنفية عقب ، فحين دنا أجله أوصى لمحمد ، وأعلم خاصة شيعته بأن الأمر قد انتقل إلى بني العباس بموجب هذه الوصية . وأن عليهم طاعتهم وموالاتهم ، وكان هذا في سنة ٩٧ أو ٩٨ هـ . وهكذا صارت الشيعة الكيسانية من أنصار أبي هاشم [2] هم أول دعاة لبني العباس .

وإذن فقد كان محمد بن علي هو أول شخصية من بني العباس تتولى زعامة أحد أجنحة المعارضة السياسية ضد الحكم الأموي ، بعد أن آل إليه الأمر بوصية أبي هاشم [3] . وعند هذه المرحلة اطمأن بنو العباس إلى انهم صاروا

---

(١) نفسه ص ١٨٣

(٢) ويسمون بالهاشمية ، نسبة إلى أبي هاشم .

(٣) عن وجهات النظر المختلفة في حقيقة خبر هذه الوصية راجع : فاروق عمر : طبيعة الدعوة العباسية – دار الإرشاد ببيروت ، ط ١ سنة ١٩٧١ ص ١١٠ فما بعدها .

أصحاب حق في الخلافة ، وما عليهم إلا أن ينشطوا في الدعوة لأنفسهم .

ولكن يبدو أن محمد بن علي كان حاد الذكاء بعيد النظر ، إذ رأى أن القيام بأي ثورة آنذاك سيعرضهم لبطش الأمويين ، بل إن مجرد الإعلان عن أنفسهم ودعوتهم سيجر عليهم المتاعب ، وسيفسد الأمر عليهم . ومن ثم فقد آثر أن تظل الحركة سرية ، مستفيدا في هذا من التنظيم السري الذي كان لأبي هاشم .

وقد كان هيكل التنظيم السري الذي سار عليه محمد بن علي يتكون على النحو التالي :

كان محمد نفسه على رأس التنظيم ، يليه ميسرة مولى علي بن عبد الله مقيماً على الدعوة في الكوفة ، ومحمد بن خنيس وأبو عكرمة السراج على خراسان . ويلي هؤلاء اثنا عشر نقيبا يختص كل منهم بعدد من الدعاة . ثم نظراء النقباء وعددهم عشرون ، وقيل إنهم واحد وعشرون [١] ، ولكن يبدو أنهم كانوا اثنى عشر ، يحل الواحد منهم محل النقيب إذا توفي . ويلي هؤلاء جميعا سبعون من الدعاة ، وكان بعض نظراء النقباء منهم [٢] .

وقد فكر محمد في أنسب الأماكن لنشر دعوته ، فقال لدعاته حين أراد توجيههم إلى الأمصار : « أما الكوفة وسوادها فشيعة علي وولده ، وأما البصرة وسوادها فعثمانية تدين بالكف – تقول كن عبد الله المقتول ولا تكن عبد الله القاتل – وأما الجزيرة فحرورية مارقة ، وأعراب كأعلاج ، ومسلمون في أخلاق النصارى ، وأما أهل الشام فليس يعرفون إلا آل أبي سفيان وطاعة بني مروان ، وعداوة راسخة وجهل متراكم ، وأما مكة والمدينة فقد غلب عليهما أبو بكر وعمر . ولكن عليكم بخراسان ؛ فإن هناك العدد الكثير ،

(١) أخبار الدولة العباسية ، ص ٢٢٠
(٢) نفسه ص ٢١٩ .

والجلد الظاهر ، وهناك صدور سليمة وقلوب فارغة ، لم تتقسمها الأهواء ، ولم يتوزعها الدغل . وهم جند لهم أبدان وأجسام ومناكب وكواهل وهامات ولحى وشوارب وأصوات هائلة ولغات فخمة تخرج من أجواف منكرة . وبعد فإني أتفاءل إلى المشرق ، وإلى مطلع سراج الدنيا ومصباح الخلق »[1] .

ولهذا الخبر مغزاه البعيد ، إذ أن محمدا لم يكتف باختيار أنسب البيئات في وقته لتقبل الدعوة فحسب ، بل أنسب الجماهير التي يمكن أن يعول عليها عندما تخرج الدعوة من السرية إلى العلن ، ويكون عليها حتما أن تصطدم بقوات الأمويين المحاربة . هذا فضلا عن أن جماهير أهل خراسان مفعمون بالحنق على بني أمية ، وينتظرون من يقودهم إلى الثورة .

وقد يبدو محمد صاحب خيال شاعري حين يحدثنا عن تفاؤله إلى المشرق ، وإلى مطلع سراج الدنيا ومصباح الخلق ، ولكن الأمر فيما يبدو يتجاوز الخيال الشاعري إلى رؤية إلى المستقبل هي أكثر من واقعية . ذلك أن هذا الاتجاه إلى الشرق كان يحمل في طياته بذور التحول الجوهري في تاريخ الحضارة الإسلامية ، من حضارة عربية صرف إلى حضارة إسلامية . وهو التحول الذي تم في عهد بني العباس . فإن دلت رؤية محمد هذه على شيء فإنما تدل على إدراكه السليم لمسار التاريخ ، وان الحركة العربية كانت عند نهاية القرن الأول الهجري قد أدت دورها فيما أنجزت من فتوحات ، وفيما نشرت من الدعوة الإسلامية في أبناء الشعوب المفتوحة ، وأن الفكرة الإسلامية وحدها هي التي تستطيع أن تخلق الانسجام بين الشعوب المختلفة التي صارت تكون جسم الدولة .

وقد انطلق دعاة العباسيين في خراسان بخاصة ، إذ لم تكن الكوفة بالنسبة إليهم سوى مركز التقاء وهمزة وصل بينهم وبين محمد . وقد اجتهد الدعاة في كسب الأنصار ، ولكن حدث أن افتضح أمر بعضهم فكان يسجن أو

---

(١) محمد الخضري : نفسه ص ١٤ .

ينكل به . وقد حدث في سنة ١١٨ هـ أن أرسل بكير بن ماهان (وكان محمد بن علي قد أقامه على الدعوة بعد وفاة ميسرة في سنة ١٠٥ هـ) عمار بن يزيد إلى خراسان ليرأس الدعوة فيها . وقد اتخذ عمار لنفسه اسما آخر هو خداش ، وأقام في مرو ، وأخذ في نشر الدعوة فأصاب أعوانا كثيرين ، ولكنه انحرف إلى معتقدات خُرَّمية ومزدكية تسمح بالمشاركة في المال وفي النساء . واكتشف أمره فنكل به الوالي وقتله . وبعد مقتله تبرأ محمد بن علي منه ، لانحرافه ، وأقام على الدعوة بعده سليمان بن كثير الخزاعي .

وتبرؤ محمد بن علي من خداش ينم عن حنكة سياسية وبصر بالأمور . ولعله كان يدرك أن بعض دعاة الثورة كثيرا ما يركبون موجتها ويتحدثون باسمها وهم في الوقت نفسه يحولونها عن وجهتها ، أي انهم يدمرونها من داخلها . ولو أن خداشا أو غيره نجح في دعوته لتعرضت الثورة العباسية نفسها إلى التحلل قبل ان يتم لها ما أرادت .

وأيا كان الأمر فإن محمدا توفي في غرة ذي القعدة سنة ١٢٥ هـ [١] ، وإن اختلفت الأقوال في تاريخ وفاته [٢] . وتزعم الدعوة بعده ابنه إبراهيم وصار هو الإمام . وتوفي بكير بن ماهان كبير الدعاة في الكوفة فعين إبراهيم الإمام في مكانه حفص بن سليمان الذي عرف بأبي سَلَمة الخَلاَّل . وكان بكير بن ماهان قد اشترى مولى لعيسى بن معقل العجلي ولقنه أصول الدعوة وأرسل به سنة ١٢٥ هـ إلى محمد بن علي فتوسم فيه الذكاء والفهم وقوة العزيمة ، حتى إذا صار إبراهيم الإمام بعد أبيه محمد وجد الدعوة في حاجة إلى شخص مثله ، يقوم بها في خراسان . ذلكم هو أبو مسلم الخراساني ، « وكان اسمه من قبل إبراهيم بن خَتَكان ، فتسمى بعبد الرحمن بن مسلم ، ويقال بل

---

(١) الدوري : نفسه ص ٢٤ .

(٢) انظر أخبار الدولة العباسية ص ٢٣٩ . وقد جعله أوليري ديلاسي في كتابه « الفكر العربي ومركزه في التاريخ » (ترجمة اسماعيل البيطار – دار الكتاب اللبناني ببيروت سنة ١٩٧٢) في سنة ١٢٦ هـ – ص ٨٩ .

سماه الإمام إبراهيم بهذا الاسم »[1] . وكان من وصيته له ان قال : « يا عبد الرحمن إنك رجل منا أهل البيت فاحتفظ بوصيتي . وانظر هذا الحي من اليمن فأكرمهم وحل بين أظهرهم ، فإن الله لا يتم أمره إلا بهم وانظر هذا الحي من ربيعة فاتهمهم في أمرهم ، وانظر هذا الحي من مضر فإنهم العدو القريب الدار ، فاقتل من شككت في أمره ، ومن كان في أمره شبهة . ومن وقع في نفسك منه شيء . وإن استطعت ألا تدع بخراسان لسانا عربيا فافعل ، فأيما غلام بلغ خمسة أشبار تتهمه فاقتله ، ولا تخالف هذا الشيخ (يعني سليمان بن كثير) ولا تعصه . وإن أشكل عليك أمر فاكتف به مني »[2] .

وهي وصية غريبة؛ ففي الوقت الذي يدعو فيه الإمام أبا مسلم إلى تأليف القبائل اليمنية ، والحلول بين ظهرانيهم للاستعانة بهم ، يدعوه كذلك إلى استئصال شأفة كل من تكلم بالعربية . وقد فتح هذا النص المجال لتصورين مختلفين للطابع العام للثورة العباسية . أحدهما أنها ثورة فرس وموال ضد العرب . وهو التصور الأغلب . والثاني أنها ثورة عربية بصفة أساسية ، وليس الفرس والموالي سوى عنصر ثانوي فيها .

ويغلب على ظننا أن هذا الخلاف في التصور مرجعه إلى كثرة الروايات القديمة عن أخبار بني العباس ، وما قد يكون قد أدخل عليها من تحريف ونقص وزيادة . فلو حذفت من وصية الإمام هذه العبارة الخاصة باستئصال شأفة كل من تكلم العربية — والتناقض بينها وبين صدر الوصية حاد بحيث لا يمكن تصور أن يقع فيه شخص عادي فضلا عن إبراهيم الإمام السياسي المدبر — إذن لاستقامت الفكرة على النحو التالي : أن إبراهيم الإمام يرى أن القبائل اليمنية أيسر تقبلا للثورة لأنها في الواقع كانت فيما يشبه الثورة على الحكم الأموي وعلى ولاة بني أمية الممالئين للقبائل المضرية ، وبخاصة القيسية

(١) نفسه ص ٢٥٥ .

(٢) راجع الدوري : نفسه ص ٢٨ والحضري : نفسه ص ٢١ .

الذين كان جل اعتماد نصر بن سيار – أمير خراسان من قبل الأمويين – عليهم . فالهدف إذن هو استغلال هذا الصراع القبلي في القضاء على الأمويين ومن والاهم . وإذن فالثورة العباسية في حقيقتها ليست ثورة عربية صرفا ، كما أنها ليست ثورة للفرس والموالي ، ولكنها ثورة عرفت كيف تستغل كل العناصر الممكنة ، المسعفة على نجاحها . وبعبارة موجزة أقول : إن إبراهيم الإمام نجح في أن يجعل كل عنصر من العناصر التي أسهمت في الثورة يستشعر أنها ثورته ، وأنها لصالحه الخاص . ومن ثم دخل في الثورة كل المتشيعين للبيت الهاشمي على اختلاف مذاهبهم ، كل يحسب أن الإمام منهم . ذلك أن إبراهيم الإمام طلب من نقبائه أن يحجبوا اسمه ، إلا عن أشد الدعاة إخلاصا ، وأن تسير الدعوة في الناس باسم الإمام « الرضا من آل محمد » . وحين تتكشف الحقيقة بعد قيام بني العباس سيتضح أنهم كانوا حربا على الشيعة وعلى الفرس الموالين لهم ، ولكنهم مع ذلك لم يمكنوا للعرب إلا بالقدر الذي يحتاج إليه توازن الدولة .

وإذا نحن استعدنا هنا ما قلناه آنفا عن رؤية محمد بن علي المتجهة نحو المشرق ، اتضح لنا أن النقلة التاريخية التي استهدفت الثورة العباسية تحقيقها هي تهيئة المناخ لنمو مجتمع إسلامي متوازن .

– ٢ –

خرج أبو مسلم إلى خراسان بأمر إبراهيم الإمام ليكون ممثلا له عند اندلاع الثورة . ويبدو أن سليمان بن كثير امتعض أول الأمر لهذا الإجراء ، ولم يملك إلا أن يقول : « صلينا بمكروه هذا الأمر واستشعرنا الخوف ، واكتحلنا السهر ، حتى قطعت فيه الأيدي والأرجل ، وبُريت فيه الألسن حزاً بالشفار ، وسُملت الأعين ، وابتلينا بأنواع المَثُلات ، وكان الضرب والحبس في السجون من أيسر ما نزل بنا ، فلما تنسمنا روح الحياة ، وانفسحت أبصارنا ، وأينعت ثمار غراسنا ، طرأ علينا هذا المجهول الذي لا يدري أية بيضة تفلقت

عن رأسه ، ولا عن أي عش درج . والله لقد عرفت الدعوة من قبل أن يخلق هذا في بطن أمه »[1] .

ولكن الحاضرين من كبار الدعاة هونوا على سليمان الأمر ، وألزموه طاعة ما أوصى به الإمام من تولية أبي مسلم أمر الثورة . وبعد سنة من هذا الحادث ، أي في سنة ١٢٩ هـ تهيأ أبو مسلم في عدد من الدعاة لزيارة الإمام ، ولكنه ما لبث أن تلقى كتابا من الإمام يدعوه فيه للعودة من حيث أتى ، وأنه أرسل إليه براية النصر ، فعاد إلى مرو ، استعدادا لبدء العمل . وكان ذلك في شهر رمضان من نفس السنة . وقبل أن يحل عيد الفطر بخمسة أيام « عقد اللواء الذي بعث به الإمام — ويدعى الظل — على رمح طوله أربعة عشر ذراعا ، وعقد الراية التي تدعى السحاب على رمح طوله ثلاثة عشر ذراعا وهو يتلو قوله تعالى (أذن للذين يقاتلون بأنهم ظُلموا وإن الله على نصرهم لقدير .) ولبسوا السواد الذي جعل شعارا للدولة العباسية ، وقدم على أبي مسلم الدعاة من أهل مرو بمن أجاب الدعوة »[2] .

واتخاذ العباسيين السواد رمزا لهم يفسر من خلال التراث الإسلامي بأن الرسول عليه السلام قد دخل مكة فاتحا تحت راية سوداء . فهم إذن إنما تأسوا برسول الله في اتخاذهم هذا اللون شعارا لهم . وقد يكون هذا التفسير صحيحا ، وإن كان يبدو لي أن اتخاذهم السواد إنما كانوا يرمزون به إلى حيث يكون مركز دولتهم في العراق . وأرض العراق تعرف في المصطلح القديم بأرض السواد . أما بالنسبة للوائهم الذي سموه بالظل ، ورايتهم التي سموها بالسحاب ، فقد اجتهد الدكتور فاروق عمر في أن يفسر الرمز في هذه التسمية ، فذهب إلى أن الظل يرمز إلى أن الدعوة العباسية ستبقى ببقاء الظل في هذه الأرض ، وأن السحاب يرمز إلى ما سماه عالمية الدعوة ، حيث ستشمل كل

(١) أخبار الدولة العباسية ص ٢٧٠ — ٢٧١ .
(٢) الخضري : نفسه ، ص ٢٢ .

العالم المعروف آنذاك [1] . وفي وسعنا أن نقول كذلك إن الظل ربما كان رمزا إلى فحوى الدعوى التي ستتكشف فيما بعد على لسان أبي جعفر المنصور ، التي تؤكد أن الخليفة هو ظل الله في أرضه ، وأنه يحكم الناس بتفويض إلهي . أما رمز السحاب فليس في تراث العباسيين — في حدود ما أعرف — ما يدعم فكرة العالمية ، إلا أن تكون هي الفكرة الإسلامية نفسها ، التي تدعو الناس « كافة » إلى الإسلام . وعندئذ تصبح العلاقة بين رمز السحاب وهذه الفكرة بعيدة . ويبدو لي أن رمز السحاب لا ينفصل عن رمز الظل ، فالسحاب في السماء يلقي بظله على الأرض ، وهو مصدر البركة والخير للأرض وهو قبل هذا رمز شيعي له مغزاه [2] .

ومهما يكن الأمر فإن إبراهيم الإمام قد خرج للحج في ذلك العام (أي في سنة ١٢٩ هـ) فلقيه عبد الله بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب وتحدث معه فيما يتصل بنشاط الدعوة للرضا من آل محمد ، وأن الثمرة قد صارت دانية . وأنه آن الأوان لأن يخرج الإمام بنفسه . وأدرك إبراهيم أنه — أي عبد الله — طامع فيها ، فناوره حتى أيأسه منها . فأدرك عبد الله أن إبراهيم يطلبها لنفسه . وعاد إبراهيم إلى مقره في الحميمة . وانتهى خبر الدعوة للرضا — ذلك المجهول — من آل محمد، إلى مروان بن محمد الخليفة الأموي ففكر في أن عبد الله بن الحسن ربما كان هو صاحب الدعوة ، فهو أكبرهم سنا . « فبعث إليه فأقدمه . وهو بحرّان ، فأخبره بما انتهى إليه من أمر الدعوة ، وأنه اتهمه في ذلك » [3] . وأنكر عبد الله أن تكون له بالأمر صلة ، ولكنه دل مروان على إبراهيم بن محمد ، وذكر أنه هو صاحب الدعوة . واستقدم مروان إبراهيم

---

(١) انظر : طبيعة الدعوة العباسية، ص ١٧٣ — ٤ .

(٢) بعد استشهاد علي بن أبي طالب روج عبد الله بن سبأ « أن نفس علي الشهيدة قد ارتفعت الى السماء ، وأنها ستهبط الى الأرض ثانية في الوقت المناسب ، وأن روحه تسكن الغمام .. » (انظر ديلاسي : نفسه ٨٤) .

(٣) أخبار الدولة العباسية ص ٣٩٨ .

إليه في الحرة ، فأدرك إبراهيم أنه مقدم على خطر . « فلما قدم إبراهيم حلب ، كتب إلى أبي مسلم مع رجل من موالي عبد الله بن عباس يقال له عبد الله بن هلال ، ينزل جلب ، كتابا نسخته :

بسم الله الرحمن الرحيم .

(الله لا إله إلا هو ليجمعنكم إلى يوم القيامة لا ريب فيه ومن أصدق من الله حديثا .)

أما بعد فإن رأيتموني قتيلا أو ميتا فلا يثنينكم ذلك عن القيام بالحق ؛ فوالذي آمن به المؤمنون وكفر به الكافرون ليتممن الله أمركم ، وليُعزَّن دعوتكم ، وليظهرن حقكم ، وليقتلن جبابرة بني أمية بأسيافكم ، وليقُومن رجل من إخوتي خليفة مطاعا وإماما متبوعا ، وهو عبد الله الأصغر ابن الحارثية ... » [1] الخ .

وواجه مروان إبراهيم الإمام بأقوال ابن عمه فيه فأنكر ، ولكن مروان أمر به فحبس . وقد توفي في السجن . ويقال إن مروان دس إليه إناء فيه لبن مسموم فمات به . وكانت وفاته في المحرم سنة اثنتين وثلاثين ومائة [2] وكان قبل وفاته قد كتب وصيته لأخيه أبي العباس وتركها مع سابق مولاه ، وطلب إليه إذا هو أصابه مكروه أن يسرع بها إلى أخيه في الحميمة . وقد طلب إبراهيم من أخيه أبي العباس ألا يبقى في الحميمة بل يتوجه على الفور إلى الكوفة . فجمع أبو العباس أهل بيته وأعوانه ومواليه وتوجه نحو الكوفة وقد عزم على أن يعلن هناك خروجه على بني أمية .

وقد أكثر الشاعر إبراهيم بن علي بن هرمة من رثاء الإمام إبراهيم [3] . ومن ذلك قوله :

---

(١) نفسه ، ص ٣٩٣ - ٤ .

(٢) انظر نفسه ، ص ٣٩٦ وحيث تذكر في الموضع نفسه روايات أخرى تتعلق بطريقة موته

(٣) وله فيه من قبل مدائح كذلك .

قد كنت أحسبني جَلْداً فضعضعني قبر بحـــران فيه عصمة الـــدين
قبر الإمام الــــذي عزت مصيبتــه وعيّلتْ كل ذي مـــال ومسكين
إن الإمام الــــذي ولّـــى وغـــادرني كـــأنني بعده في ثـــوب مجنـــون
حال الزمـــان بنا إذ بـــات يعركنا عَرْكَ الصناع أديما غير مدهون
وأعقب الدهـــر ريشا في مناكبـــه فما يزال مع الإصمـــاء يرميني
فرحمة الله أنواعـــا مضاعفـــــة عليك من مقبض ظلمـــا ومسجون
ولا عفـــا الله عن مروان مظلمـــة ولكن عفا الله عمن قال : آمين

أين كان بنو أمية طوال هذه المدة التي جاوزت ثلاثين عاما من الإعداد للثورة ثم الثورة ؟ إذ من الغريب حقا أن يسمع مروان بن محمد – وهو آخر من خلف لبني أمية – لأول مرة بأمر الدعوة إلى الرضا من آل محمد فيبحث عمن عساه يكون رأس هذه الدعوة .

والواقع أن أحوال العراق وما والاها كانت مضطربة ، لا في عهد مروان بن محمد فحسب ، بل طوال عهد الأمويين ، فكانت مصدر إزعاج دائم لهم ، بخاصة وأن المعارضة الشيعية نمت وترعرعت في تلك المناطق . وقد كان خطأ الأمويين الفادح أنهم زادوا هذه المناطق اضطرابا بما حسبوه في أول الأمر معينا لهم على الاستقرار والطمأنينة ، وذلك عندما أذكوا بين القبائل العربية التي كانت قد استوطنت تلك المناطق نار العصبية التي كان أوارها قد خبا بمجيء الإسلام . فلم يمض زمن طويل حتى تكونت تكتلات قبلية متعارضة ومتنازعة فيما بينها .

وقد كانت خراسان بصفة خاصة ، وهي البيئة التي اختارها العباسيون لبث دعوتهم للاستيلاء عليها ثم الانقضاض منها على بني أمية ، مركزا لصراع قبلي عنيف بين اليمنيين والمضريين والربعيين (قبائل ربيعة) . وكان أسد بن عبد الله القسري يتولى أمر خراسان من قبل الأمويين وهو يمني ، فكان يتعصب لقومه . ولكنه لم يلاق مغالبة من أحد ؛ إذ كان اليمنيون في خراسان

يشكلون قوة كبيرة . ولكن بعد أسد هذا جاء نصر بن سيار ، وهو مضري من كنانة . وفي عهده برز الصراع بين ثلاث كتل : كتلة اليمانية بزعامة جديع بن شبيب الكرماني ، وكتلة المضرية بزعامة نصر ، وكتلة الربعية وأكثرهم تبع لشيبان بن سلمة الحروري ، الذي أعلن تمرده على الدولة ، مطالبا بالعمل بكتاب الله وسنة رسوله .

وقد وقعت الفتنة بين اليمنية بقيادة الكرماني والمضرية بقيادة نصر ، واشتعلت الحرب بينهم ، وكانت الغلبة فيها للكرماني . فأجلى نصرا عن مرو عاصمة خراسان ، وأنزل بالمدينة نفسها الدمار .

وحين استشرى أمر أبي مسلم الخراساني لم يجد نصر من يأخذ بناصره ضده . وكان يستصرخ ابن هبيرة والي العراق من قبل الأمويين أن يمده بالجيوش والأمداد فيعده ثم يداور ويخلف وعده . حتى ضاقت على نصر السبل ، فراح يستصرخ الخليفة نفسه . ويشكو له فعل ابن هبيرة ، ويصور له عظم أمر أبي مسلم . وإليه تنسب الأبيات التي تقول :

أرى خلل الرماد وميض نـــار ... ويوشك أن يكون لها ضرام
فإن النار بالعودين تذكـــى ... وإن الحرب مبدؤها الكلام
فقلت من التعجب : ليت شعري ... أأيقاظ أمية أم نيـــام ؟!

لقد أظهرت الأحداث لنصر بوضوح أن اليمانية وربيعة أيضا قد مالوا مع أبي مسلم . ذلك أن أبا مسلم — بتوجيه جاءه من الإمام إبراهيم — قد أحسن استغلال الشقاق بين نصر والكرماني وعقد مع الكرماني تحالفا ضد نصر .

وكتب نصر مرة أخرى إلى الخليفة مروان بعد أن ضيق عليه أبو مسلم الخناق في مرو يقول :

« أما بعد . فإني ومن معي من عشيرة أمير المؤمنين في موضع من مرو على مجمع الطرق . ومحجة الناس العظمى من مختلف القوافل والرسل والجنود من العراق . في حائط قد خندقت فيه على نفسي ومن معي ، وعن يميني

وشمالي قرى بني تميم وسائر أحياء مضر . ليس يشوبهم غيرهم إلا قرى على حدهم . خاملة الذكر . فيها خزاعة . وفيها حل طاغيتهم أبو مسلم . فنحن حين كتبت إلى أمير المؤمنين في أمر هائل يتكفأ بنا تكفُّؤَ السفينة عند هبوب العواصف ونحن من إخواننا اليمانية وأغنامهم ورعاعهم . فيما نتوقع من سفههم . ولما قد شملهم من ورائهم الخبيث . على مثل لجة البحر . وأنا معتصم بطاعة أمير المؤمنين ، ومن معي على مثل ذلك . لا نؤثر عليها شيئا . وقد أملنا غياث أمير المؤمنين ومواده وورود خيله وفرسانه ، ليقمع الله بهم كل مصرٍ على غشه ، وساع في خلافه . فلا يكونن مثلنا يا أمير المؤمنين قول القائل :

لا أعرفنّكَ بعد اليوم تندبني   وفي حياتيَ ما زودتني زادي

إنه قد بلغ الحزام الطُّبْيَيْن . وكادت القلوب تبلغ الحناجر . فلا يتهمني أمير المؤمنين على ما أكتب به وأغلظ له فيه . وإني لكما قال الأول : أحْلُبُ حلبا لك شطره . ولئن أزالنا عدونا عن موضعنا الذي نحن به ، إنها زلزلة سرير أمير المؤمنين . فلا يضعن أمير المؤمنين كتابي هذا إليه على الجزع وعلى الجرأة عليه . فإنه لا مخبأ لعطر بعد عروس . ومثلنا فيما قد أشرفنا عليه كمثل شجرة على ضفة البحر . قد بلي أصلها . فالأمواج تضربها من كل وجه ، فما بقاؤها بعد فساد أصلها . وإلحاح الأمواج عليها »[1] .

وهذه الرسالة قطعة أدبية من نثر ذلك العصر الذي استفاض في مثل هذه الرسائل المتبادلة بين الخليفة وأمرائه وولاته وقواده . وبين الولاة وعمالهم ، أو بينهم وبين الخارجين عليهم . وهناك عدد غير يسير من الرسائل المتبادلة بين نصر وأبي مسلم ، وبين أبي مسلم والكرماني . والحق إن الرسائل المتبادلة في هذه الحقبة بين كل أطراف النزاع الأموي العباسي جديرة بأن تجمع وتدرس . لما لها من قيمة تاريخية وفنية .

---

(١) أخبار الدولة العباسية ، ص ٣١١ – ١٢ .

وعلى كل حال كانت استجابة الخليفة مروان لهذه الرسالة أن أرسل – بتوجيه من كاتبه عبد الحميد – إلى ابن هبيرة ، واليه على العراق ، أن يولي نباتة بن حنظلة أمر خراسان ، وأن يوجه إليها عامر بن ضبارة كذلك . لكن مدينة مرو ما لبثت في العاشر من شهر جمادى الأول سنة ١٣٠هـ أن سقطت في أيدي الثوار ، واضطر نصر إلى الهرب ، حتى أتى نيسابور فالتف حوله القيسيون جميعا ، فقال في ذلك :

سأذكر من وفـــاء كـــرام قيس	وأعرض عن ذنوب ذوي الوصوم
وعظْم غَنَائِهـــم في كـــل يوم	كـــأن نجومـــه قطع الغيـــوم

وكان الأمر قد ورد إلى أبي مسلم من إبراهيم الإمام بالتحرك نحو العراق فدخلت جيوش الهاشمية مدينة سرخس وقتلت شيبان بن سلمة الحروري . « وبلغ الخبر نصرا فاشتد جزعه وقال : اليوم استحكم الشر على مروان ؛ وذلك أن أهل سرخس كانوا يدا واحدة على الهاشمية »[(١)] .

ثم سقطت طوس في أيدي الهاشمية بعد قتال عنيف سقط فيه رأس تميم بن نصر بن سيار ، فحزن عليه نصر ورثاه بقوله :

نفى عني العزاءَ – وكنت جلْداً –	نكوبُ فجائع الحدث العظيم
وهمٌّ أورثَ الأحشاء وجـــــداً	لإجلاء الفـــوارس عن تمـيم
ومصرعه على قُضُب الأعـــادي	يذُب عن الجماعة والحريـــم
وفـــاءً للخليفـــة وابتـــــذالا	لنفسٍ من أخي ثقة كريـــم
فإن يك دهرنا أودى مـــــداه	بفارسنا المقاتـــل في الصميـــم
وإن يشمت بنكبتنـــا عـــــدو	فما أنا بالضعيف ولا السئوم

وكتب نصر مرة أخرى إلى مروان الخليفة بما وقع من أحداث ، ونعى إليه مصابه في تميم ، وارفضاض الناس عنه . فكتب مروان إلى ابن هبيرة مرة أخرى يقول :

---

(١) نفسه ، ص ٣٢٢ .

« أما بعد ، فإن نصر بن سيار كتب إلى أمير المؤمنين بمن تجمع من أعداء الله من شرار العجم وسُقّاط العرب . ويشكو سوء إجابتك إياه . وتثاقلك عن إمداده ، فما أكثر استزادة أمير المؤمنين لك في كل ما يأمرك وينهاك عنه . فإذا نظرت في كتاب أمير المؤمنين فسرب إلى نصر الجموع بعد الجموع ثم أتبعهم القوة بعد القوة . وسرِّح من ولدك أحمدَهم عندك عقلا . وأصحهم نية في جهاد عدو أمير المؤمنين . وولِّه أمر ذلك الجند ، ومُرْه بحسن سياستهم والرفق بهم ، حتى يكون لهم كالوالد الشفيق أو المؤدب الرفيق ، حتى لا يدخله سأمة فيما يحاول من مصلحتهم . ثم آثِرهم بما يجتمع عندك من الفيء ، فإنهم أحق به ممن أقام ولم يَصْلَ بالحرب ؛ فإن أمر خراسان قد تفاقم . واشتدت شوكة من تجمع هناك . واستولت السفلة على الأخيار . وعلى أهل الدين والحسب . للذي كان الله ابتلاهم به من الفرقة والتباين . فأبدلهم الله بذلك مذلة الأرباب وربوبية العبيد . وفي تعجيلك الجنود عز لأهل الطاعة . وذل لأهل المعصية . فاستدرك ما قد تفاوت من تفريطك ، فإن العراق لك مدد ، والأموال لديك كثيرة ، غير مقبوضة يدك عنها ، ولا يحال بينك وبينها . فاجعل ما تمدهم به من مال وسلاح من قِبل فارس ، فإنهم إليه أسرع ، وعليهم أوسع » [1] .

وهذا الخطاب يدلنا على أن مروان كان قد أدرك حجم الخطر القادم من خراسان ، وأنه ضاق ذرعا بواليه ابن هبيرة ، الذي تلكأ كثيرا في مؤازرة نصر ، والذي كان بهذا السلوك يشفي – فيما يبدو – بعض الإحن في نفسه على نصر ، إذ يراه منكسرا ذليلا .

وتوالى سقوط مدن خراسان في أيدي الثوار الواحدة بعد الأخرى . فسقطت نيسابور وجرجان وقومس وطبرستان والخوار والري . ومرض نصر مرضا شديدا توفي على أثره في ربيع الأول من سنة ١٣١ هـ . ثم سقطت

(١) أخبار الدولة العباسية ، ص ٣٢٥ – ٦

أبهر فهمدان فنهاوند ، ثم قم فأصبهان فجابلق . وفي جابلق هذه قتل عامر بن ضبارة ، وكان قائد جيش الأمويين . وقد سجل هذه الواقعة أحد شعراء الهاشمية فقال :

سما عامر المرّيّ في يوم جابق ... بزحف بني مروان يطلب بالذّحْل
إلى فئة جادت لآل محمد ... بأنفسها يوم الكريهة والمحْل
هنالك عبّا قحطب الخير جمعه ... وجرد سيف الحق فيهم على رسل
وشد عليهم شدة صيلميـة ... تبدد منها جمعهم خيفة القتل
وكان له العكّيُّ خير موازر ... يحوط جناح القلب بالخيل والرجل
فما لبث العكي أن هدّ ركنهم ... ببيض رقاق الحد محدّثة الصقل
وما خار فيها عامر حين عرّدت ... كتائبنا خوف الأسنة والنبل
حما ميسرتْنا أن تضام وإنما ... تكشّفُ أخيار الكماة لدى الفعل
بفتيان صدق ليس فيهم مواكل ... ولا ناكل في الجد منهم وفي الهزل
فما لبث المرّي أن فُض جمعُه ... وأصبح مسلوب الإمارة والشمل
فكم تركوا في عسكر الشام من فتى ... ومكتهل بادي السفاهة ذي جهل
وغُودر في قاع من الأرض صفصف ... بمصرع ذلٍّ . لا كبير ولا سهل
تعاورُه عوج الضباع وتارة ... تظل إليه الطير تسرع في الحَجْل
وكم راح نحو الشام يبغي حميمة ... وباكية تبكي أخاها على ثكل
سقى الله قوما من خراسان أدركوا ... تبُوُلهمو عند الغواة أولي الخبل
فقد قرت العينان إذ قيل قُوّضت ... كتائب أهل الشام تهوي إلى الأصل

ثم توالى سقوط المدن أمام الجيش الزاحف حتى أخذ الغيظ من مروان مبلغه ، فأرسل إلى ابن هبيرة رسالة عنيفة يحمله فيها تبعة انهيار الجبهة الشرقية . ويدعوه إلى الشخوص بنفسه لملاقاة ذلك الزحف الهادر . وخرج ابن هبيرة إلى جلولاء وخندق فيها . ولكن جيش الهاشمية اتجه إلى الكوفة . وهناك

أعلن محمد بن خالد القسري خلع مروان . أما أهل الشام فقد تفرقوا ، «فمضى أكثرهم مع ابن هبيرة إلى واسط ، ومضى بعضهم إلى الشام ، ومضت طائفة منهم قليلة إلى محمد بن خالد . أما مروان الخليفة فقد خرج من حران بقوة عظيمة حتى انتهى إلى الموصل .

وإلى ذلك الوقت لم يكن اسم الإمام الذي تدعو إليه الثورة قد أعلن على الجماهير . وكان آل إبراهيم الإمام – وفيهم أخواه أبو العباس وأبو جعفر – قد أسرعوا بعد موته بمغادرة الحميمة إلى الكوفة . ولكن أبا سلمة الخلال – كبير دعاتهم فيها – أبقاهم في مكان خارج المدينة وأخفى خبر شخوصهم إليها . وكانت الثمرة قد نضجت فبدا لأبي سلمة أن ينقل الأمر إلى العلويين . « فكاتب ثلاثة من أعيانهم : جعفر الصادق بن محمد الباقر ، وعبد الله المحصن بن حسن بن حسن ، وعمر الأشرف زين العابدين » [1] . ولكن أحدا من هؤلاء لم يستجب له . وفي الوقت نفسه أسعفت الصدفة على تعرف الناس على المكان الذي نزل به آل محمد فأسرعوا إليهم ، وسلموا على أبي العباس بالخلافة.

وخطب أبو العباس الناس يوم الجمعة فجامل أهل الكوفة ، وأعلن أنه قد زادهم في الأعطيات مائة درهم . ولكنه كان متوعكا فقام عمه داود بن علي وألقى خطبة مسهبة [2] نوجز فحواها فيما يلي :

١ – أن بني العباس لم يخرجوا طلبا للدنيا واكتناز الثروة وبناء القصور ، بل أنفا من ابتزاز بني أمية حقهم . وغضبا لما أصاب بني عمومتهم العلويين من الضر على أيدي الأمويين .

٢ – وأنهم لم يخرجوا إلا لسوء سيرة بني أمية في الناس بما أذلوهم واستأثروا بالفيء والصدقات والمغانم دونهم.

---

(١) أخبار الدولة العباسية ، ص ٢٧٣ .

(٢) تاريخ الأمم الإسلامية ، ص ٢٦

٣ ـ الوعد بالحكم بين الناس بما أنزل الله في كتابه العزيز دون تفرقة بين عامة وخاصة .

٤ ـ أنهم سيظلون ولاة هذا الأمر حتى يسلموه إلى عيسى بن مريم عليه السلام .

والادعاءات الثلاثة الأولى طبيعية للغاية ، إن لم نقل إنها من قبيل الديماجوجية. ولكن الادعاء الرابع يلفتنا إلى شيء جديد . هو تصور العباسيين منذ ذلك الوقت لتداولهم حكم الناس إلى آخر الزمن ، حتى يجيء المسيح المخلص . فإلى من كانت هذه الفكرة توجه ؟ وعلى أي أساس كانت تفهم ؟ وبأي حق يظل الحكم فيهم إلى آخر الدهر ؟ وهل لذلك صلة بمعتقدات غير إسلامية كانت رائجة في ذلك الوقت ، بخاصة في مناطق العراق وخراسان ؟

والجواب عن هذه الاسئلة ربما يعيننا على تفهم الأسس النظرية التي كانت الثورة العباسية تقوم عليها . وسوف يتضح لنا هذا في حينه .

ولما علم أبو العباس بأن مروان قد عسكر في الموصل جهز له جيشا بقيادة عمه عبد الله بن علي، فالتقى الجيشان على نهر الزاب الأكبر . ودارت بينهما معركة عنيفة انتهت بانتصار عبد الله ، وفر مروان هاربا . وظل عبد الله يتعقب مروان في مدن الشام وفلسطين ، إلى أن طلب إليه أبو العباس أن يوجه صالح بن علي في أثره . وورد مروان مصر ، فانحدر إلى قرية بوصير ، حيث اختفى هناك في أحد الأديرة ، ولكن صالحا ظل يتعقبه إلى أن عثر عليه فقتله . وكان ذلك في أواخر شهر ذي الحجة من سنة ١٣٢ هـ .

والحق إن عبد الله بن علي تمادى في الانتقام ، « فكان للأمويين منه يوم عصيب بنهر أبي فطرس بالشام . تتبع من كان بالشام من أولاد الخلفاء وغيرهم فأخذهم ولم يفلت منهم إلا رضيع أو من هرب إلى الأندلس . فقتلهم ، ولما فرغ من قتلهم قال :

بني أميـــة قد أفنيت جمعكمو فكيف لي منكمو بالأول الماضي
يطيِّب النفسَ أن النـــار تجمعكم عوِّضتمو من لظاها شر معتاض
مُنيتمو – لا أقال الله عثرتكم – بليث غاب إلى الأعداء نهاض
إن كان غيظي لِفَوْتٍ منكمو فلقد منيت منكم بما ربي به راضي

ولم يكفه ذلك ، بل عمد إلى قبور بني أمية فنبشها حتى يمحو آثارهم ... » [1] الخ . ولم يكن ما حل بالأمويين من تنكيل في البصرة على يد سليمان بن علي ، وفي مكة والمدينة على يد داود بن علي ، بأقل مما أصابهم على يد عبد الله بن علي .

– ٣ –

والآن وقد حققت الدعوة غايتها من إسقاط حكم بني أمية ، ومع مجيء العباسيين إلى الحكم ، نعود إلى سؤالنا القديم : هل كانت حركة العباسيين هذه ثورة بمعنى الكلمة ، أم أنها لا تعدو أن تكون انقلابا ؟

الواقع أن النظر إلى الحركة العباسية على أنها مجرد انقلاب ذهب بحكم طائفة وجاء بحكم أخرى هو تبسيط مخل للأمور ولابد من استبعاده ؛ لأن ما حدث كان أكبر من هذا بكثير . وإذا كان الأمر كذلك فلا يبقى إلا أن تكون ثورة ، ولكن أي نوع من الثورة هي ؟

إن منطلقات الثورة تكون إما دينية وإما اجتماعية (اقتصادية وسياسية وثقافية) . وهي في كلا الحالين تستهدف التغيير والإصلاح ، وإن اختلفت في وسائل التغيير والإصلاح . فمن أي المنطلقين خرجت الثورة العباسية ؟

لقد طرحت في إبان الدعوة عددا من الشعارات ، بعضها يتصل بالعقيدة الدينية وبعضها يتصل بالأوضاع الاجتماعية .

(١) تاريخ الأمم الإسلامية ، ص ٤٩ .

فمن الناحية الدينية أعلنت الثورة في كثير من المناسبات على لسان دعاتها التمسك بكتاب الله والاهتداء بهديه والعمل بما فيه . وقد أرضت بهذا كل الأتقياء ورجال الدين الذين كانوا ناقمين على ما آل إليه أمر الناس من تحلل وانصراف إلى الملذات

وكذلك أعلنت عن إنكارها للظلم وضرورة التزام ولاة الأمر العدالة .

وهم تحت مبدأ إنكار الظلم أرضوا كل الشيعة العلوية . أولئك الذين كانوا يرون في الأمويين مغتصبين لحقهم . والذين لقوا منهم صنوف العسف والاضطهاد . وكذلك أرضوا القبائل العربية التي كانت قد بدأت تعاني من تمييز قبائل أخرى عليها . كما أرضوا الفلاحين الذين كانوا أشبه بعبيد الأرض .

وقد أرضوا المعتدلين كما أرضوا المتطرفين (مرحليا على الأقل) فقادوا جيوشهم تحت راية الظل (بما ترمز إليه في التراث النبوي) وراية السحاب (بما ترمز إليه من أفكار الشيعة السبئية الغلاة) .

وأيضا فإنهم بإعلانهم عن بقاء الأمر فيهم إلى آخر الزمن حتى يجيء المسيح المخلص قد أرضوا كل الطوائف التي كانت تؤمن بعقيدة التناسخ والحلول ، وبخاصة الراوندية في خراسان ، الذين كانوا يزعمون أن روح عيسى بن مريم قد تجسمت في علي بن أبي طالب . ثم في الأئمة من بعده . حتى الإمام إبراهيم بن محمد ، وأن الإمام بهذا ينطوي على روح إلهية . بل إنهم أرضوا بهذا كل الجماعات الفارسية التي كانت قد اعتنقت الإسلام وظلت مع ذلك متمسكة بمعتقداتها القديمة . فقد كان الملك لديهم « إنسانا حلت فيه الألوهية » . وهذه الروح المقدسة تنتقل من حاكم إلى آخر عن طريق التناسخ . وهكذا فقد نسبوا القوى الخارقة للملك، وعبدوه باعتباره مقاما للحضور الإلهي . وهكذا فإن كثيرا من الفرس – رغم اعتناقهم الإسلام – ظلوا متمسكين بآرائهم القديمة ، وكانوا مستعدين لعبادة الخليفة كعبادتهم ملوكهم من قبل [1] .

---

(١) انظر أوليري ديلاسي : نفسه ، ص ٨٠ .

ولم تكن صورة الخليفة الأموي مقنعة لهم ، فوجدوا في بعض أقوال الدعاة للرضا من آل محمد ما يشبع فيهم تصورهم لما ينبغي أن يكون عليه الخليفة .

ويمكننا أن نلاحظ الوسائل الإجرائية التي اتخذها بنو العباس لضمان الوصول إلى غايتهم .

فهم قد التزموا السرية في نشر مبادئهم ، مستفيدين من الهيكل التنظيمي السري الذي كان يتبع أبا هاشم الإمام بن محمد بن الحنفية . وقد ظل هذا التنظيم يعمل بتوجيه من محمد بن علي ثم ابنه إبراهيم الإمام في إطار هذه السرية ثلاثين عاما . وأيضا فقد ظل اسم الإمام مجهولا إلى أن دخل آل محمد الكوفة وبويع أبو العباس السفاح . ولم يحدث هذا فور خروج الثورة من المرحلة السرية إلى مرحلة العمل العلني . بل في الوقت الذي لاح فيه أن نهاية بني أمية صارت وشيكة ومحققة .

وهم في مرحلة النضال العلني لم يجدوا بأسا في التطرف في القسوة مع كل من يساورهم الشك فيه ، فضلا عن مناهضيهم السافرين . بذلك تنطق وصية الإمام إبراهيم إلى أبي مسلم الخراساني ، وينطق به الأسلوب الذي تعقب به عبد الله بن علي وأخواه سليمان وداود للأمويين في الشام وفي الحجاز بما أظهروا من وحشية وقسوة تجاوزت كل حد . وكأنهم أرادوا بهذا أن يستأصلوا كل أثر من آثار الماضي . ومن ثم امتزجت في نفوس الناس منذ ذلك الوقت الرغبة فيهم بالرهبة منهم .

وهم قد اختاروا لنشر الدعوة منطقة تتوافر فيها مزايا لا تتوافر في غيرها . فخراسان بعيدة عن قلب الخلافة الأموية ، وعناصرها السكانية أخلاط من القبائل العربية المقيمة والجند المجاهدة والسكان الأصليين . وكل هؤلاء كانوا يجتمعون على شيء واحد ، هو النفور من الحكم الأموي ومناهضته . فقد كانت خراسان مثابة لكل الخارجين على الأمويين . وكل الفارين أو الهاربين من بطشهم ، كما كان العنصر العربي الأغلب فيها من قبائل اليمانية

الناقمين على بني أمية . ومن ثم كانت مهمة الدعاة للرضا من آل محمد في هذه المنطقة أيسر منها في أي منطقة أخرى . وهذا ما قرره إبراهيم الإمام في وصيته لأبي مسلم .

وكل هذا ينتهي بنا إلى حقيقة أن كل مقومات الثورة من حيث الإعداد والتنظيم والتخطيط والتكتيك المرحلي والاستراتيجية البعيدة المدى قد تحققت للثورة العباسية .

* * *

الفصل الثاني

الصراع بين الشيعة والعباسيين

حين استتب لبني العباس الأمر كان أول شيء حرصوا عليه هو بيان شرعية حكمهم ونظريتهم في الحكم . وهم بطبيعة الحال لم يحتاجوا إلى بيان ذلك للحزب الأموي لأنهم كانوا قد اطمأنوا إلى أنهم اسكتوا هذا الصوت بحد السيف ، وإنما كان الصوت المناوىء لهم بحق ، ذلك الصوت الذي مثل المعارضة في العهد الأموي ، هو صوت الشيعة العلويين .

أما الشيعة الإمامية منهم فكان إمامها في ذلك الوقت هو جعفر الصادق (من فرع الحسين بن علي بن أبي طالب) . فحين انتهى الأمر إلى بني العباس أخلد إلى السكينة ، وسلم بالأمر الواقع ، ونصح لأتباعه بالهدوء ، إذ لم تكن الظروف آنذاك – في تقديره – مواتية للخروج على بني العباس .

ولكن كان هناك في الوقت نفسه رجل آخر من البيت العلوي ، من فرع الحسن بن علي بن أبي طالب ، هو محمد بن عبد الله ، الذي كان يلقب بالنفس الزكية ، وكان يرى نفسه حقيقا بالأمر دون بني العباس، «لما زعموه من أن بني هاشم انتخبوه للخلافةوبايعوه لها في أواخر عهد بني أمية ، وكان ممن بايعه

أبو جعفر المنصور » [1] . ومن ثم فقد امتنع عن المبايعة لأبي العباس السفاح ولأبي جعفر المنصور من بعده .

وقد ضاق به المنصور فطلبه في المدينة ، ولكنه اختفى ، فأمر بكل من كان بالمدينة من أبناء الحسن فحبسوا بها ، ثم حملهم إلى العراق وأذاقهم صنوف العذاب ، لعل محمدا يذعن له . لكن محمدا قرر أن يظهر في المدينة ويدعو الناس إليه ، ويأخذ لنفسه البيعة منهم . وقد كانوا يقدرونه ويجلونه ، ويرونه أفضل من المنصور ، ولكنهم تحرجوا في البداية من أن للمنصور بيعة في أعناقهم ، فأحلهم الإمام مالك بن أنس منها ، بفتوى أنهم أعطوا البيعة مكرهين ، وأنه لا يمين على مكره . وهكذا بايع أهل المدينة لمحمد بن عبد الله .

وعندما علم المنصور بخروج محمد كتب إليه كتاب أمان له ولشيعته ولمن بايعوه إن هو رجع عن دعوته قبل أن يضطره إلى حربه . فأجابه محمد بكتاب يشرح فيه القضية من وجهة نظره ، ورد المنصور بخطاب ينقض فيه ما ورد في كتاب محمد من حجج . والكتابان نمط من الأدب السياسي لذلك العصر ، نثبتهما فيما يلي ، لما تضمناه تفصيلا من حجج الفريقين المتناظرين ، ولغة ذلك الحجاج .

قال محمد بن عبد الله في كتابه :

« بسم الله الرحمن الرحيم . من عبد الله محمد المهدي [2] أمير المؤمنين إلى عبد الله بن محمد . أما بعد . (طسم ، تلك آيات الكتاب المبين ، نتلو عليك من نبأ موسى وفرعون بالحق لقوم يؤمنون . إن فرعون علا في الأرض وجعل أهلها شيعاً ، يستضعف طائفة منهم ، يُذَبِّحُ أبناءهم ، ويستحيي نساءهم ، إنه كان من المفسدين . ونريد أن نَمُنَّ على الذين استضعفوا في الأرض ونجعلهم أئمة ونجعلهم الوارثين [3] ، ونمكّن لهم في الأرض ، ونري

---

(1) تاريخ الأمم الإسلامية ، ص ٦٠ .

(2) كان محمد النفس الزكية يلقب كذلك بالمهدي .

(3) ما أكثر ما استخدم دعاة العباسيين هذه الآية نفسها في إبان الدعوة .

فرعون وهامان وجنودهما منهم ما كانوا يحذرون) .

وأنا أعرض عليك من الأمان مثل الذي أعطيتني . وقد تعلم أن الحق حق ، وأنكم إنما طلبتموه بنا ، ونهضتم فيه بشيعتنا ، وخطبتموه بفضلنا ، وإن أبانا عليا عليه السلام كان الوصي والإمام ، فكيف ورثتموه دوننا ونحن أحياء ؟ وقد علمت أنه ليس أحد من بني هاشم يمت بمثل فضلنا . ولا يفخر بمثل قديمنا وحديثنا . ونسبنا وسببنا . وإنا بنو أم رسول الله صلى الله عليه وسلم فاطمة بنت عمرو في الجاهلية دونكم ، وبنو ابنته فاطمة في الإسلام من بينكم . فأنا أوسط بني هاشم نسبا ، وخيرهم أما وأبا . لم تلدني العجم . ولم تعرف في أمهات الأولاد . وإن الله تبارك وتعالى لم يزل يختار لنا فولدني من النبيين أفضلهم محمد صلى الله عليه وسلم ، ومن أصحابه أقدمهم إسلاما وأوسعهم علما وأكثرهم جهادا علي بن أبي طالب ، ومن نسائهم أفضلهن خديجة بنت خويلد ، أول من آمن بالله وصلى إلى القبلة ، ومن بناته أفضلهن وسيدة نساء أهل الجنة ، ومن المولودين في الإسلام الحسن والحسين سيدا شباب أهل الجنة . ثم قد علمت أن هاشما ولد عليا مرتين ، وأن عبد المطلب ولد الحسن مرتين ، وأن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولدني مرتين من قِبَل جديَّ الحسن والحسين ، فما زال الله يختار لي حتى اختار لي في النار فولدني أرفع الناس درجة في الجنة ، وأهون أهل النار عذابا . فأنا ابن خير الأخيار وابن خير الأشرار ، وابن خير أهل الجنة وابن خير أهل النار . ولك عهد الله إن دخلت في بيعتي أن أؤمنك على نفسك وولدك وكل ما أصبته ، إلا حدا من حدود الله ، أو حقا لمسلم أو مُعاهد ، فقد علمت ما يلزمك في ذلك ؛ فأنا أوفى للعهد منك ، وأحرى لقبول الأمان . فأما أمانك الذي عرضت عليّ فأي الأمانات هو ؟ أأمان ابن هبيرة ؟ أم أمان عمك عبد الله بن علي ؟ أم أمان أبي مسلم ؟ والسلام » .

وواضح في هذا الخطاب أن محمدا يقيم حجاجه على ثلاث دعامات :

الأولى أن الشيعة العلوية هم أصحاب الفضل في نجاح الثورة .

الثانية أن الوصاية كانت لعلي بن أبي طالب ، وأبناؤه أحق بميراثه ما داموا أحياء .

الثالثة أن محمدا يفوق المنصور من حيث الحسب والنسب والنجار .

أما نهاية الخطاب ففيه إشارة إلى أخلاقيات المنصور السياسية : إذ أنه غدر بابن هبيرة ، والي الأمويين على العراق ، بعد أن كان قد أمّنه وقربه من نفسه ، كما غدر بعمه عبد الله بن علي ، الذي كان قد طلب الأمر لنفسه في الشام بعد أن نكب الأمويين فيها . وكذلك غدر بالقائد الأعلى لجيوش الثورة ، وهو أبو مسلم الخراساني ، وفتك به .

وقد رد عليه المنصور بالكتاب التالي :

« بسم الله الرحمن الرحيم . من عبد الله عبد الله أمير المؤمنين إلى محمد بن عبد الله .

أما بعد ، فقد أتاني كتابك ، وبلغني كلامك ، فإذا جُلّ فخرك بالنساء ، لتضل به الجفاة والغوغاء . ولم يجعل الله النساء كالعمومة . ولا الآباء كالعصبة والأولياء . ولقد جعل العم أبا وبدأبه على الولد الأدنى ، فقال جل ثناؤه عن نبيه عليه السلام (واتبعت ملة آبائي إبراهيم وإسحق ويعقوب) . ولقد علمت أن الله تبارك وتعالى بعث محمدا صلى الله عليه وسلم وعمومته أربعة . فأجابه اثنان ، أحدهما أبي ، وكفر به اثنان ، أحدهما أبوك . فأما ما ذكرت من النساء وقراباتهن فلو أعطين على قرب الأنساب وحق الأحساب لكان الخير كله لآمنة بنت وهب . ولكن الله يختار لدينه من يشاء من خلقه . فأما ما ذكرت من فاطمة أم أبي طالب فإن الله لم يَهْدِ من وَلَدِها أحدا إلى الإسلام ، ولو فعل لكان عبد الله بن عبد المطلب أولاهم بكل خير في الآخرة والأولى . وأسعدهم بدخول الجنة غدا . ولكن الله أبى ذلك فقال : (إنك لا تهدي من أحْبَبْتَ ، ولكن الله يهدي من يشاء) . فأما ما ذكرت من فاطمة بنت أسد أم علي بن أبي طالب ، وفاطمة أم الحسن ، وأن هاشما ولد عليا مرتين ،

وأن عبد المطلب ولد الحسن مرتين ، فخير الأولين والآخرين، محمد صلى الله عليه وسلم ، لم يلده هاشم إلا مرة واحدة ، ولم يلده عبد المطلب إلا مرة واحدة . وأما ما ذكرت من أنك ابن رسول الله فإن الله عز وجل أبى ذلك فقال : (ما كان محمد أبا أحد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النبيين) . ولكنكم بنو ابنته ، وإنها لقرابة قريبة ، غير أنها لاتحوز الميراث ، ولا يجوز أن تؤم ، فكيف تورث الإمامة من قِبَلها ؟ وقد طلب بها أبوك بكل وجه فأخرجها تخاصما ، ومرضها سرا ، ودفنها ليلا ، فأبى الناس إلا تقديم الشيخين . ولقد حضر أبوك وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم فأمر بالصلاة غيره ، ثم أخذ الناس رجلا رجلا فلم يأخذوا أباك فيهم . ثم كان في أصحاب الشورى فكلٌّ دفعه عنها . بايع عبد الرحمن عثمان وقبلها عثمان . وحارب أباك طلحةُ والزبير . ودعا سعدا إلى بيعته فأغلق بابه دونه، ثم بايع معاوية بعده. وأفضى أمر جدك إلى أبيك الحسن فسلمه إلى معاوية بِخِرَقٍ ودراهم ، وأسلم في يديه شيعته . وخرج إلى المدينة فدفع الأمر إلى غير أهله ، وأخذ مالا من غير حله . فإن كان لكم شيء فقد بعتموه . فأما قولك إن الله اختار لك في الكفر فجعل أباك أهون أهل النار عذابا فليس في الشر خيار ، ولا من عذاب الله هين . ولا ينبغي لمسلم يؤمن بالله واليوم الآخر أن يفخر بالنار . وستَرُدُ فتعلم ، (وسيعلم الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون) . وأما قولك إنك لم تلدك العجم ، ولم تعرف فيك أمهات الأولاد ، وأنك أوسط بني هاشم نسبا ، وخيرهم أما وأبا ، فقد رأيتك فخرت على بني هاشم طراً ، وقدمت نفسك على من هو خير منك أولا وآخرا ، وأصلا وفضلا . فخرت على إبراهيم بن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وعلى والد ولده ، فانظر — ويحك ! — أين تكون من الله غدا وما ولد فيكم مولود بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أفضل من علي بن الحسين ، وهو لأم ولد . ولقد كان أخيرا من جدك حسن بن حسن . ثم ابنه محمد بن علي خير من أبيك ، وجدته م ولد . ثم ابنه جعفر خير منك . ولقد علمت أن جدك عليا حكّم حكمين

وأعطاهما عهد الله وميثاقه على الرضا بما حكما به ، فاجتمعا على خلعه . ثم خرج عماك الحسين بن علي على ابن مرجانة فكان الناس الذين معه عليه حتى قتلوه ، ثم أتوا بكم على الأقتاب بغير أوطية – كالسبي المجلوب – إلى الشام . ثم خرج منكم غير واحد فقتلتكم بنو أمية وحرقوكم بالنار وصلبوكم على جذوع النخل . حتى خرجنا عليهم فأدركنا بثأركم إذ لم تدركوه ، ورفعنا أقداركم ، وأورثناكم أرضهم وديارهم ، بعد أن كانوا يلعنون أباك في أدبار الصلوات المكتوبة كما تلعن الكفرة . فعنفناهم وكفرناهم ، وبينا فضله ، وأشدنا بذكره ، فاتخذت ذلك علينا حجة . وظننت أنا لما ذكرنا من فضل علي أنا قدمناه على حمزة والعباس وجعفر . كل أولئك مضوا سالمين مسلما منهم ، وابتلي أبوك بالدماء . ولقد علمت أن مآثرنا في الجاهلية سقاية الحجيج الأعظم ، وولاية زمزم . وكانت للعباس دون إخوته ، فنازعنا فيها أبوك إلى عمر ، فقضى لنا عمر . وتوفي رسول الله صلى الله عليه وسلم وليس من عمومته أحد حيا إلا العباس فكان وارثه دون بني عبد المطلب . وطلب الخلافة غير واحد من بني هاشم فلم ينلها إلا ولده ، فاجتمع للعباس أنه أب رسول الله صلى الله عليه وسلم خاتم الأنبياء ، وبنوه القادة الخلفاء . فقد ذهب بفضل القديم والحديث. ولو أن العباس أخرج إلى بدر كرها لمات عمك طالب وعقيل جوعا ، أو يلحسا جِفَان عُتْبة وشَيْبة ، فأذهب عنهما العار والشنار . ولقد جاء الإسلام والعباس يمون أبا طالب ، للأزمة التي أصابتهم . ثم فدّى عقيلا يوم بدر ، فقد عِلْناكم في الكفر ، وفديناكم من الأسر ، وورثنا دونكم خاتم الأنبياء ، وحزنا شرف الآباء ، وأدركنا من ثأركم ما عجزتم عنه ، ووضعناكم بحيث لم تضعوا أنفسكم . والسلام » .

وهذه الرسالة تعد قطعة نادرة في أدب المنازلة والحِجَاج لذلك العهد [1] .

(١) قد نتصور أن هذه الرسالة من إنشاء كاتب المنصور ، ولكن الروايات تذكر أن المنصور لما جاءته رسالة محمد بن عبد الله أصر على أن يجيبه عنها بنفسه . (انظر تاريخ الأمم الإسلامية ، ص ٧٣) .

ولا سبيل الآن إلى تحليل كل ما ورد بها . ولكن يهمنا أن نقف على الدفوع ذات المغزى السياسي التي قدمها المنصور لكي يثبت شرعية حكم العباسيين

وأولها أنهم أبناء عم الرسول عليه السلام ، وأن العم له التقدمة على أبناء البنت . ومن ثم فإن الإمامة إنما تورث من جهة العم لا من جهة البنت .

وثانيها أن الوقائع أثبتت أن كل محاولات العلويين لنيل الخلافة قد أخفقت ، سواء لأن شيعتهم – فضلا عن سائر الناس – كانوا ينفضون عنهم ويُسْلمونهم ، أو لأنهم كانوا يذعنون لمغتصبيها . ولم يستطع الظفر بها إلا بنو العباس . يريد المنصور بذلك أن يقول إنهم أحق بها ، لأن الناس يلتفون حولهم ، ويرغبون فيهم ، وأنهم أمهر من العلويين في باب سياسة الناس .

وثالثها أنهم انتقموا للعلويين أنفسهم من بني أمية وأخذوا بثأرهم ، وأنهم بذلك أصحاب الفضل المقدمون . وأنهم لم يستغلوا الشيعة العلوية للتمكين لأنفسهم ، حين عرفوا فضل علي وأشادوا بذكره .

هذه إذن هي الحجج التي كان بنو العباس يدعمون بها شرعية حكمهم .

وقد انتهى هذا الجدل إلى الحرب ، إذ جهز المنصور جيشا بقيادة عيسى بن موسى دهم المدينة . وقتل محمد وأرسل رأسه إلى المنصور . وكان ذلك في حوالي منتصف رمضان من سنة ١٤٥ هـ .

وكان إبراهيم بن عبد الله – أخو محمد – قد استولى في تلك الأثناء على البصرة وما حولها فأرسل المنصور إلى عيسى بن موسى يستعجله العودة ويوجهه إلى البصرة لحرب إبراهيم . ودارت الدائرة على إبراهيم فلحق بأخيه في أواخر ذي القعدة من نفس السنة . وتشتت من بقي من بني الحسن ، واستصفى المنصور أموالهم .

ولكن يبدو أن وقع هذه الأحداث كان ثقيلا ، وأن المنصور خشي أن

تحدث بسببها فتنة بين أشياع بيته من الخراسانيين وغيرهم . فاضطر إلى أن يجمع جمعا منهم ، وأن يلقى فيهم خطبة يبرر لهم فيها ما حدث .

ويهمنا من هذه الخطبة أنه عاد فكرر الحجج التي يدعم بها شرعية حكم بني العباس .

فبعد أن ذكر كل من حاول الخلافة من العلويين . منذ علي نفسه حتى يحيى بن زيد ، وكيف أنهم جميعا قد اخفقوا — لسبب أو لآخر — في الحصول عليها ، أضاف أن الأمويين وثبوا على بني العباس فأذلوهم وشتتوهم دون ذنب جنوه سوى أنهم أبناء عمومة العلويين الخارجين عليهم . فأخذوهم بذنبهم . ثم راح — وهو يتملق عواطف الخراسانيين — يقرر شرعية حكم بني العباس فيقول : « ... ابتعثكم الله لنا شيعة وأنصارا ، فأحيى شرفنا وعزنا بكم — أهل خراسان — ودفع بحقكم أهل الباطل ، وأظهر حقنا ، وأصار إلينا ميراثنا عن نبينا صلى الله عليه وسلم ، فقر الحق مقره ، وأظهر مناره ، وأعز أنصاره ... » ثم يشير إلى ما كان من خروج العلويين عليهم بعد أن صار الأمر إليهم « ظلما وحسدا منهم » ، وإلى أنه لم يصنع بهم ما صنع بغياً وعدواناً بل بعد ان استوثق من نواياهم الشريرة وسعيهم في الفتنة .

وحين اطمأن العباسيون إلى شرعية حكمهم أسسوا هذا الحكم على مبدأ أنهم يحكمون بحق إلهي ، أي أنهم أوصياء الله في أرضه . وقد أعلن ذلك أبو جعفر المنصور نفسه حين قال : « إنما أنا سلطان الله في أرضه » . وبذلك أضفى خلفاء العباسيين على أنفسهم منذ البداية لونا من القداسة ، يستمدونها من الفكرة الدينية التي روجوها عن أنفسهم ، حتى يهدروا دم كل خارج عليهم ، مهما كانت نحلته ، ومهما كان مذهبه .

وربما استطاع العباسيون بهذه الحجج وهذه الدعاوى أن يستقطبوا بعض شيعة العلويين أنفسهم ، وبخاصة من الموالي الفرس وأهل خراسان ، أولئك

الذين بدا لهم أن قرابة العلويين لبيت الرسول عليه السلام لا تعطيهم مزية خاصة على العباسيين ، الذين بدا أنهم يشاركونهم هذه القرابة . وربما أخذ هؤلاء جانب العباسيين خوفا من بطشهم، ولكن من المحتمل كذلك أنهم إنما انحازوا إلى الجانب الأقوى ، الذي يمكنهم من تحقيق مصالحهم الخاصة.

ومع ذلك فإن قضاء المنصور على الفرع الحسني من العلويين في المدينة والبصرة لم يكن معناه أنه قد أمن الحكم العباسي نهائيا من المعارضة العلوية.

فقد خرج العلويون في عهد الهادي بالمدينة بزعامة الحسين بن علي بن الحسن ، والتف حوله الطالبيون الذين كانوا يلاقون من والي بني العباس كثيرا من الإعنات ، ولكنه في طريقه إلى مكة وعلى بعد أميال قليلة منها واجهه جيش العباسيين في ذلك الوادي الذي يسمى بفخ ، فكانت معركة عنيفة قتل فيها الحسين وبعض أهل بيته . « وكانت هذه الموقعة من الشدة بحيث قيل : لم تكن مصيبة بعد كربلاء أشد وأفجع من فخ . وقد كثر شعر الشيعة في رثاء قتلاهم ، ومن ذلك قول أحدهم :

فَلأَبْكِيَنَّ على الحسيـــن بِعَوْلةٍ وعلى الحسنْ

وعلى ابن عاتكة الذي واروه ليس بزي كفن

تركوا بفخ غُـدوة في غير منزلة الوطن

كانوا كراما هيجوا لا طائشين ولا جُبُن

غسلوا المذلــة عنهمو غسل الثياب من الدرن

هُدِيَ العبــاد بجدهم فلهم على الله المنن »[1]

وقد أتيح لاثنين من العلويين الفرار من مذبحة فخ ، هما إدريس بن عبد الله بن الحسن وأخوه يحيى . أما إدريس فقد فر إلى مصر ومنها إلى المغرب

---

(١) حسن ابراهيم حسن : تاريخ الإسلام ، ٢ /١٣٩ – ١٤٠ .

الأقصى فالتف حوله البربر وظهر فيهم أمره . ولم يكن للرشيد – الذي كان قد ولي الخلافة بعد الهادي – طاقة بتوجيه الجيوش إليه في تلك الأصقاع النائية، فدبر له من يحتال له ويدس له السم . وهكذا مات إدريس غدرا في سنة ١٧٧ هـ . وحين وضعت أمة له ولدا سماه أتباعه باسم أبيه وبايعوه بالخلافة. وبهذا نشأت دولة الأدارسة في بلاد المغرب .

أما أخوه يحيى فإنه فر إلى بلاد الديلم ، وأخذ لنفسه البيعة من أهلها لاقتناعهم بأحقيته بها ، وظهر أمره على نحو أزعج الرشيد، فسير إليه جيشا ضخما بقيادة الفضل بن يحيى البرمكي . واستطاع الفضل بدهائه – أن يستميل يحيى العلوي إلى الصلح ، وأن يأخذ له عهد أمان من هارون . واستقبله هارون بحفاوة ، وأكرم منزله ، ولكنه ما لبث أن حبسه بسعاية من بعض أعداء العلويين من أبناء الزبير بن العوام. وقد أطلقه جعفر البرمكي من محبسه دون أن يستشير هارون ، فكان ذلك من الأسباب التي دفعت هارون إلى نكبة البرامكة .

وفي أثناء الصراع بين الأمين والمأمون كان الفضل بن سهل يتزعم الدعوة للمأمون ، وكان له كل الفضل في انتصاره على أخيه وتوليه الخلافة . وكان داعية العلويين حينذاك في خراسان علي بن موسى (من الفرع الحسيني) المعروف بعلي الرضا . وكان الفضل يميل إلى العلويين ، وكان – بعد أن استقر الأمر للمأمون – هو المتصرف الحقيقي في شئون الدولة . بحكم سابق يده على المأمون . فما زال بالمأمون حتى أقنعه بالبيعة لعلي الرضا وجعله الخليفة من بعده . وكان ذلك في سنة ٢٠١ هـ . وضج الهاشميون في بغداد ، وامتنعوا عن هذه البيعة ، وقرروا خلع المأمون ، وبايعوا عمه إبراهيم بن المهدي . وأبت نفس علي الرضا أن يحدث هذا الشقاق بسببه ، فورد على المأمون وأعلمه بما حدث في بغداد ، وكان الفضل قد أخفى عنه أمر انشقاقها ، فشك المأمون في الفضل ، ودس إليه من قتله في الحمام . ولكنه الآن وقد أدرك أن الفضل كان يخطط لنقل الخلافة من بني العباس إلى العلويين ، كان

عليه أن يتخلص من علي الرضا . ولكن كيف وقد بايع له من بعده ؟ فلو أنه أعلن خلعه لثار أهل خراسان . ومن ثم فقد دس إليه من أطعمه عنبا مسموما فمات .

وكان المتوكل من أشد الكارهين للشيعة ، وكان الأتراك قد بلغوا في عهده مرحلة متقدمة من النفوذ والسلطان والاستبداد بأمر البلاط . وكان الأتراك سنيين ، فاتفقت نزعة المتوكل معهم ، الأمر الذي جعله يمكن لهم من الدولة ويبالغ في رعايتهم .

والواقع أن انحسار سلطان الفرس في الدولة بعد المعتصم كان إيذانا بانحسار أمل الشيعة الذي ظل يتراوح بين الانتعاش والذبول طيلة المائة عام الأولى من حياة الدولة العباسية في الوصول إلى الخلافة . ذلك أن الموالي من الفرس كانوا طوال تلك الحقبة هم مناط الأمل لدى الشيعة في تحقيق هذا الهدف . ومنذ أن استبد الأتراك بالأمر ، بخاصة في عهد المتوكل ، كان هذا معناه أن يرتفع صوت أهل السنة ، ويصبح هو صوت الخلافة الرسمي . وقد ظل هذا النفوذ التركي مسيطرا منذ خلافة المتوكل في سنة ٢٣٢ هـ إلى أن تسلط الديلم في سنة ٣٣٤ هـ .

لقد كان المتوكل يرجو أن يتخذ من الشافعية ، وهم من أهل السنة ، عضدا يجابه به العلويين الذين ما انفكوا يناضلون دون غاياتهم وأمانيهم ، فولى يحيى بن أكثم الشافعي المذهب قاضيا للقضاة . وقد « أحدث يحيى انقلابا كاملا (في الشعائر المتبعة) ؛ فقد هدم قبر الحسين في كربلاء ، ومنع الناس من إتيانه »[1] .

وفي عهد المستعين بالله (٢٤٨ — ٢٥٢ هـ) خرج من العلويين من الفرع

---

(١) بروكلمان : تاريخ الشعوب الإسلامية — ترجمة نبيه أمين فارس ومنير بعلبكي ، دار العلم للملايين ببيروت — ط ٣ سنة ١٩٦١ ، جـ ٢ ص ٥٢ — ٥٣ .

الزيدي يحيى بن عمر في الكوفة وما حولها ، ودعا للرضا من آل محمد ، واشتد أمره ، فأرسل إليه محمد بن عبد الله بن طاهر جيشا بقيادة الحسين بن إبراهيم بن مصعب ، الذي تمكن من القضاء على الحركة وقتل يحيى .

وفي نفس الوقت تقريبا خرج الحسن بن زيد (من أبناء الحسن بن علي) ليقود ثورة كانت قد قامت في أرض طبرستان ضد محمد بن عبد الله بن طاهر ، فبايعه الناس كما بايعه رؤساء الديلم . وزحف الحسن بمن معه فاستولى على مدينة آمل عاصمة طبرستان ، وقوي شأنه فتقدم إلى مدينة سارية ، ثم بعث بجيش إلى مدينة الري فاستولى عليها وطرد منها عمال بني طاهر . واستقرت الأحوال بالحسن في منطقة طبرستان فأنشأ هناك دولة عرفت باسم الدولة الزيدية ، وتداول الحكم فيها الحسن بن زيد ، ثم محمد بن زيد القائم بالحق ، ثم الحسن الأطروش بن علي بن عمر بن زين العابدين ، وأخيرا الحسن بن القاسم بن علي بن عبد الرحمن ومعه أولاد الأطروش فكانوا يتنازعون حتى قضى النزاع على دولتهم ، التي ظهرت في منتصف القرن الثالث واستمرت – رغم استيلاء السامانيين عليها بين سنتي ٢٧٩ و ٣٠١ هـ – حتى سنة ٣٥٥ هـ .

وفي ظل بني بويه ، الذين استبدوا بالسلطان ، واستولوا على أمور الخلافة فكانوا يولون الخلفاء ويعزلونهم ، انتعشت الشيعة طوال عهدهم (٣٢٠ – ٤٤٧ هـ) ، وخفت صوت الأتراك . إلى أن جاءت دولة السلاجقة ، « وأنقذت الخلافة العباسية من الضياع على أيدي البويهيين وغيرهم من الشيعيين »[(١)] . وقد بسط السلاجقة نفوذهم في فارس كلها والعراق والشام وآسيا الصغرى وكردستان على مراحل متفاوتة ، شغلت الحقبة من سنة ٤٢٩ هـ إلى سنة ٧٠٠ هـ .

---

(١) جورجي زيدان : تاريخ التمدن الإسلامي ، بمراجعة وتعليق الدكتور حسين مؤنس – دار الهلال بالقاهرة – جـ ٤ ص ١٩٩ .

ويطول بنا السرد لو أننا تتبعنا ولو بإيجاز كل حركات الشيعة العلوية بفرقها المختلفة في كل جزء من أجزاء الدولة الإسلامية . وفيما ذكرناه ما يكفي لتأكيد حقيقة أن الشيعة ظلوا طوال الحكم العباسي يمثلون المعارضة النشطة الخطرة على خلفاء بني العباس . وهي معارضة لم تكن ترتكز دائما على قوة السلاح بقدر ما كانت تعتمد على إيديولوجيتهاالخاصة في شرعية الحكم وفي نظام الإمامة (الوراثة) وفي صفات الإمام .

وإذا كان الجدل الكلامي الذي دار بين محمد النفس الزكية وأبي جعفر المنصور قد رسم الخطوط الرئيسية لمنهج كلا الحزبين الشيعي والعباسي فإن هذا الجدل قد استمر بعد ذلك على المستوى الفقهي فكان الصراع بين فقهاء الشيعة وفقهاء السنة ، كما انعكست أصداؤه على المستوى الأدبي فظهر الشعر السياسي المعبر عن وجهة نظر العباسيين ووجهة نظر معارضيهم من الشيعة . ويشغل هذا الشعر قدرا غير يسير من أدب ذلك العصر . وكان له فعله وتأثيره وخطره لدى الفريقين المتصارعين ولدى جماهير الناس ، حيث كان الشعر ما يزال في ذلك العصر يقوم – كما كان في العصر الأموي – بدور الصحافة الحزبية السياسية .

كان مروان بن أبي حفصة هو شاعر العباسيين المقرب ، أو شاعرهم الرسمي ؛ يكثر من مدحهم ، وينال جوائزهم التي ربما حسده عليها كثيرون. وقد مزج مدحه هذا في كثير من الأحيان ببلورة شعرية لحجج العباسيين في شرعية خلافتهم ، وفي أحقيتهم بها دون العلويين . ومن ذلك ما قاله في قصيدة يمدح بها المهدي العباسي عندما عقد البيعة لابنه الهادي :

يـا ابن الذي وَرِثَ النبيَّ محمـدا ... دون الأقارب من ذوي الأرحام
الوحي بين بني البنات وبينكـم ... قَطَعَ الخصام فَلاتَ حين خصام
ما للنساء مع الرجـال فريضـة ... نزلت بذلـك سورة الأنعـام
خلوا الطريـق لمعشر عـاداتهـم ... حَطْمُ المناكب كل يوم زحام

رأضوا بما قسَمَ الإله لكم به ودعوا وراثة كل أصْيَدَ حامِ
انّى يكون – وليس ذاك بكائن – لبني البنات وراثة الأعمام ؟!
ألغى سهامهمُ الكتاب فحاولوا أن يشرعوا فيها بغير سهام
ظَفِرَتْ بنو ساقي الحجيج بحقهم وغُرِرْتمُ بتوهم الأحلام

فهو يشير إلى أن حقهم في وراثة النبي عليه السلام تؤكده آيات الميراث في القرآن الكريم فتحسم كل خلاف ؛ فقد ورد في سورة الأنعام ما يجعل العم يحجب أبناء البنت . ثم ينتقل من هذا إلى تثبيط همم العلويين ، ويعود مرة أخرى إلى نفس القضية فينكر أن يكون لبني البنات حق في حجب الأعمام عن الوراثة ، وأن العلويين بعد أن ووجهوا بما سنه الكتاب الكريم أسقط في أيديهم فهم يناضلون عزلا من السلاح ، ويجادلون بغير حجة . ثم يشير في البيت الأخير إلى عنصر من عناصر المفاخرة التي وردت كذلك في كتاب المنصور إلى محمد النفس الزكية ، وهو أن العباس – عم النبي – الذي انحدر العباسيون من صلبه ، قد نال شرف سقاية الحجيج في الجاهلية والإسلام ، ثم يقول إنهم – أعني العباسيين – حين تولوا الخلافة إنما ظفروا بحقوقهم المشروعة ، في حين كان سعي العلويين أحلاما ووهما خادعا .

ويقال إنه كان أشد ما أزعج العلويين في هذا الشعر بيته الذي يقول فيه : أنى يكون ... وقد أثار حفيظتهم فردوا عليه شعرا كذلك ، ويقال إنهم تعقبوا مروان نفسه واغتالوه . وجاء في ردهم على لسان شاعرهم جعفر بن عفان الطائي :

لم لا يكون – وإن ذاك لكائن – لبني البنات وراثة الأعمامِ
للبنت نصف كامل من ماله والعم متروك بغير سهام
ما للطليق وللتراث وإنما صلى الطليق مخافة الصمصام

حجة فقهية بحجة . أما الطليق الذي يتحدث عنه البيت الثالث فهو العباس بن عبد المطلب . والبيت يردد ما كان يجري على ألسنة العلويين من التعريض

بالعباس من جهة أنه كان مع المشركين يوم بدر ، ثم أسر فافتدى نفسه ، ومن ثم أطلق عليه لفظ الطليق . ويقول الشاعر إن العباس ليس له أن يتحدث عن الميراث وقد أسلم خوفا من السيف . ومن ثم فلاحق لأبنائه .

وأنشد مروان الخليفة المهدي قصيدة طويلة مطلعها :

طرقتْكَ زائرة فَحيِّ خيالها … بيضاء تخلط بالجمال دلالها

وبعد أن أشاد بفضائل العباسيين اتجه إلى العلويين يجادلهم فيما يدعون . ويؤكد حق بني العباس المؤيد بنص القرآن ، فقال :

هل تطمسون من السماء نجومها … بأكفكم أو تسترون هلالها
أو تجحدون مقالة عن ربكم … جبريل بلّغها النبيَّ فقالها
شهدت من الأنفال آخرُ آية [1] … بتراثهم . فأردتمُ إبطالها

ويقول منصور النمري من شعراء الحزب العباسي مخاطبا الرشيد :

يا ابن الأئمة من بعد النبي ويا ابـ … ـن الأوصياء ، أقرَّ الناسُ أو دفعوا
إن الخلافة كانت إرث والدكم … من دون تَيْمٍ ، وعفو الله متّسع
لولا عَديٌّ وتيم لم تكن وصلت … إلى أميةَ تمْريها وترتضع
وما لآل علي في إمارتكم … ومالهم — أبدا — في إرثكم طمع
يأيها الناس لا تعزب حلومكم … ولا تُضيفكم إلى أكنافها البدع
العم أولى من ابن العم فاستمعوا … قول النصيحة ، إن الحق مُستَمَعُ

واللهجة الخطابية واضحة في هذه الأبيات ، وكأن الشاعر قد وقف على منبر يخاطب فيه جمهورا قد احتشد لسماعه ، فهو يستخدم أسلوب الخطاب الجماعي للتأثير فيهم . وقضيته آخر الأمر هي أن العم — وهو العباس بن عبد المطلب — أولى من ابن العم ، وهو علي بن أبي طالب .

---

(١) يشير بذلك إلى قوله تعالى : (وأولو الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله) .

وقد استطاع الحزب العباسي أن يستقطب بعض الشعراء الذين لم تكن ميولهم الحقيقة عباسية ، بل ربما كانوا أكثر تعاطفا مع العلويين ، وذلك إما عن طريق الترغيب أو عن طريق الترهيب . فالشاعر أبان بن عبد الحميد اللاحقي كان يرى ما يغدقه العباسيون على مروان بن أبي حفصة ، وعلى مكانة مروان من الدولة نتيجة ارتباطه بحزبها ، فإذا هو مغرى بالاتصال بهم ؛ وإنه ليعاتب البرامكة – وكانت صلته بهم قوية – لأنهم لم يفتحوا له الطريق عند هارون الرشيد . وعندما سألوه : وما تريد من ذلك ؟ قال : أريد أن أحظى منه بمثل ما يحظى به مروان بن أبي حفصة . فقالوا له : إن لذلك مذهبا في هجاء آل أبي طالب وذمهم ، به يحظى ، وعليه يعطى ، فاسلكه ! قال : لا أستحل ذلك . قالوا : فما تصنع ؟ لا يجيء طلب الدنيا إلا بما لا يحل . فقال :

نَشَدْتُ بحق الله من كان مسلما ... أعُمُّ بما قد قلته العُجْمَ والعَرَب
أعَمٌّ رسول الله أقرب زلفة ... لديه أم ابن العم في رتبة النسب ؟!
وأيهما أولى به وبعهده ... ومن ذا له حق التراث بما وجب ؟
فإن كان عباس أحق بنسلكم ... وكان علي بعد ذاك على سبب
فأبناء عباس همُ يرثونه ... كما العم لابن العم في الإرث قد حجب

وهكذا عبر أبان عن وجهة النظر العباسية في شرعية حكمهم ، مخالفا بذلك عقيدته ، لا لشيء إلا ليحظى بالمكافأة .

وهناك شاعر آخر متلون ، استطاع بطريقة عجيبة أن يجمع بين ميوله العلوية ومدح العباسيين ، وهو إسماعيل بن محمد المعروف بالسيد الحميري . فقد أكثر من مدح العلويين وندب قتلاهم والتغني بفضائلهم . وكان تشيعه لهم واضحا ، ولكنه – فيما يبدو – استخدم مبدأ التقيّة الذي كانت الشيعة تقول به في أن يوجه بعض شعره إلى مدح العباسيين والتحدث بأفكارهم . ومبدأ التقية هذا يدعو الأتباع من الشيعة إلى كتمان انتمائهم ، والتظاهر

بالطاعة ، وأن يعملوا الأعمال المطلوبة منهم من الولاة الظاهرين على أتم وجه ، حتى لا تحوم حولهم الشبهة ، إلى أن تنضج الثورة ، ويحين الوقت الملائم لإعلانها [1] .

ومما قاله على قبر الحسين بن علي :

أمْرُرْ على جَدَثِ الحسين فقل لأعْظُمِه الزكيه
آأعْظُماً لا زلت من وَطْفاءَ ساكِبَةٍ رَوِيَه
وإذا مررت بقبره فأطِلْ به وقفَ المطيه
وابْكِ المطهر للمطهـر والمطهرة النقيـه
كبكاء مُعْوِلة أتت يوما لواحدها المنيه

وهو نمط من شعر الشيعة المفعم بحرارة العاطفة . ولا شك في أن مثل هذا الشعر المتفجع لم يكن ليجلب لصاحبه – من قبل الحزب الحاكم – أذى ، إذ أنه ما زال يتحدث عن نكبات العلويين في العهد الأموي ، ويفجر مشاعر الأسى لما أصابهم على أيدي الأمويين . ولكن السيد الحميري لم يكن يكتفي في شعره بالتفجع والأسى عليهم ، بل كان يعبر أحيانا عن بعض معتقدات العلويين . والواقع أنه كان يتعاطف مع فرقة الكيسانية ، وعلى الأخص مع الجناح منها ، الذي يقول إن محمد بن الحنفية بن علي ورث الإمامة من أبيه مباشرة ، أو عن طريق أخويه الحسن ثم الحسين ، وأنه – أي ابن الحنفية – لم يمت ، وأنه اختفى بجبل رضوى [2] ، وأنه سيرجع إلى الحياة ليملأ العالم عدلا . وقد عبر السيد الحميري عن هذه العقيدة في قوله :

سنينَ وأشهرا ويُرى برضوى بِشِعْبٍ بين أنمار وأسْـد
مقيم بـين آرام وعـين وحَفّانٍ تروح خلال رُبْد
تراعيها السباع وليس منهـا ملاقيهن مفترسا بجـد

(١) انظر أحمد أمين : ضحى الإسلام – مكتبة النهضة المصرية – ط ٧ ج ٣ ص ٢٤٧ .
(٢) جبل على بعد سبع مراحل من المدينة .

وتقول الشيعة إن الرسول عليه السلام لم يشأ أن يوصي من بعده خشية أن يقع الخلاف بين الناس ، إلى أن نزلت الآية الكريمة : (يأيها الرسول بلّغ ما أنزل إليك من ربك وإن لم تفعل ما بلغت رسالته) فقالوا إن المراد بما أنزل إليك خلافة علي [1] . وعندما زال الحرج أوصى لعلي بن أبي طالب يوم غدير خُم ، إذ أخذ بيد علي وقال : من كنت مولاه فعلي مولاه ... وبهذه الطريقة يثبتون أن الوصية تمت لعلي ، وأن الإمامة فيه وفي أبنائه من بعده . وحول هذه المعاني يدور قول السيد الحميري :

عجبتُ من قوم أتوا أحمداً ... بخطة ليس لها موضع
قالوا له : لو شئت أعلمتنا ... إلى من الغاية والمصرع
إذا توفيتَ وفارقتنا ... وفيهمُ في الملك من يطمع
فقال : لو أعلمتكم مَفْزَعاً ... كنتم عسَيْتُمْ فيه أن تصنعوا
كصُنْع أهل العجل إذ فارقوا ... هارونَ ، فالترك له أروع
ثم أتته بعده عَزْمةٌ ... من ربه ليس لها مدفع
أبلغْ وإلا لم تكن مبلغاً ... والله منهم عاصم يمنع
فعندها قام النبي الذي ... كان بما يأمره يصدع
يخطب مأمورا ، وفي كفه ... كف عليٍ نورها يلمع
رافعها أكرمْ بكف الذي ... يَرفع ، والكف التي تُرفع
« من كنت مولاه فهذا له ... مولى » – فلم يرضوا ولم يقنعوا
وظل قوم غاظهم قوله ... كأنما آنافهم تُجْدَع
حتى إذا وارَوْهُ في لحده ... وانصرفوا عن دفنه ، ضيعوا
ما قال بالأمس وأوصى به ... واشتَرَوا الضُّرَّ بما ينفع

ولكن ما يكاد الأمر يستقر لبني العباس حتى نجد السيد الحميري يسرع إلى أبي العباس السفاح – أول خلفائهم – مادحا له ولعشيرته ، ومروجا

---

(١) انظر ضحى الإسلام ٣/٢٤٨ .

لفكرة من أفكارهم الرئيسية ، وهي أنهم سيتداولون الخلافة في الأرض، وأنها ستظل فيهم إلى أن يظهر المسيح المخلص ، فيقول :

دونكموها يا بني هاشم فجددوا من عهدها الدّارسا
دونكموها لا علا كعب من كان عليكم ملكها نافسا
دونكموها فالبَسُوا تاجها لا تعدموا منكم له لابسا
لو خُيِّر المنبرُ فرسانه ما اختار إلا منكمُ فارسا
قد ساسها قبلكمُ ساسةٌ لم يتركوا رطبا ولا يابسا
ولستُ من أن تملكوها إلى مهبط عيسى فيكمُ آيسا

وجدير بالملاحظة هنا أن الشاعر يوجه خطابه إلى بني هاشم جملة، ولا يخص بني العباس . ومعروف أن العلويين هاشميون كذلك. أما فكرة ظهور عيسى في آخر الزمن لكي يبيد الكفر ويعيد الإيمان فليست بعيدة عن عقيدة السيد الحميري الكيسانية في عودة محمد بن الحنفية إلى العالم ليقوم بنفس الدور. وبهذه الطريقة استطاع الشاعر أن يخلص لعقيدته في الوقت الذي كان فيه يمدح أعداءه ، وذلك تحت ستار أنه يحب آل البيت جميعا، لا فرق بين علوي وعباسي .

وهناك شاعر آخر لم يكن يخفي على أحد تشيعه، ومع ذلك فقد اختار أن يجعل لسانه في خدمة الحزب العباسي ، لا بمجرد مدحهم بل بمجادلة العلويين في دعواهم كذلك . وكان ذلك بطبيعة الحال إفراطا منه في استخدام مبدأ التقية . هذا الشاعر هو منصور النمري ، الذي يقول :

بني حسن ، وقل لبني حسينٍ عليكم بالسّداد من الأمورِ
أميطوا عنكمُ كذب الأماني وأحلاما يعدن عِدَاتِ زور
ألا لله دَرُّ بني علي وزور من مقالهمُ كبير
يسمون النبي أبا ويأبى من الأحزاب سطر في سطور

يشير بذلك إلى قوله تعالى :(ما كان محمد أبا أحد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النبيين) .

وقد رأينا فيما دار من جدال بين النفس الزكية وأبي جعفر المنصور أن الأول قد اعتمد في إثبات الحق للعلويين على أساس أنهم أبناء بنت الرسول. فهم بمنزلة أبنائه ، وأن الثاني استخدم في الرد عليه آية الأحزاب. وها هوذا منصور النمري يعيد صياغة حجة المنصور نفسها .

أما الشاعر الذي وقف موقف المعارضة الصريحة للحزب العباسي ، فلم يكتف بالتفجع لما أصاب العلويين من نكبات ، ولم يقنع بتأكيد حقهم ، بل هجا بني العباس هجاء مرا ، فذلكم هو دعبل بن علي الخزاعي .

ومن تفجعه لمقتل الحسين بن علي قوله :

رأس ابن بنت محمد ووصيِّهُ — يا للرجال ! — على قناة يُرفع
والمسلمــون بمنظر وبمسمــع لا جازع من ذا ولا متخشّع
أيقظت أجفانا وكنت لها كرى وأنمت عينا لم تكن بك تهجع

وبعد أن قتل محمد النفس الزكية وأخوه إبراهيم بأيدي قواد بني العباس ، وتشتت العلويون في شتّى الأقطار الإسلامية ، قال دعبل قصيدة رائعة فيما حل ببني علي من نكبات ، وما أصابهم من تشتت وتشريد واضطهاد وضنك في العيش ، استهلها بقوله :

ذكرت محل الربع من عرفاتِ فأسبلت دمع العين بالعــبرات
مدارس آيات خلت من تــلاوة ومنزل وحي مقفر العـرَصات
ديار عفاها جوْر كــل منابذ ولم تَعْفُ بالأيام والسنوات

ثم يتحدث في مقطع منها عن حقهم المشروع في الخلافة ، بوصفهم ورثة النبي عليه السلام ، وأن أعداءهم ليسوا سوى حاسدين لهم على هذا الشرف ، ومكذبين بما تواتر من خبر الوصية لعلي ، وحاقدين عليهم :

سأقصر نفسي جاهدا عن جدالهم   كفاني ما ألقى من العــبرات

هذا الحب الكبير كان مرتفقا في نفس دعبل بكراهية وعداء سافر لبني العباس . ومن ثم فقد هجا من خلفائهم هارون الرشيد والمأمون والمعتصم والواثق . كما هجا وزراءهم وولاتهم وكبار رجالات حزبهم هجاء مرا وسخر بأفكارهم سخرية لاذعة .

فلما مات الرشيد ودفن في « طوس » ، قال دعبل يعرض بما ارتكبه العباسيون جميعا من جرائم بقتل العلويين ، من قصيدة مدح بها أهل البيت وهجا الرشيد ، وأشار إلى اجتماع القبرين في طوس ، قبر الرشيد وقبر الرضا — قال :

وليس حيٌّ من الأحيــاء نعلمــــه   من ذي يمانٍ ومن بَكْرٍ ومن مُضَر
إلا وهم شركـــاءٌ في دمائهـــــمُ   كما تشاركُ أيسار على جُـــزُر
قتل وأسر وتحريـــق ومَنْهَبــــةٌ   فِعلَ الغزاة بأرض الروم والخزر
أرى أميـــة معذوريـــن إن قتلـــوا   ولا أرى لبني العباس من عُذُر
اربَعْ بطوس عـــلى القبر الزكيِّ إذا   ما كنت تربع من دين إلى وطر
قبران في طوس : خير الناس كلهمُ   وقبر شرهمُ — هذا من العِبَر
ما ينفع الرجس من قرب الزكي ولا   على الزكي بقرب الرجس من ضرر
هيهات ! كل امرىءٍ رهن بما كسبت   له يداه ، فخذ ما شئت أو فذر !

وقال في هجاء المعتصم :

ملوك بني العباس في الكتْب سبعــة   ولم يأتنا في ثامن منهم الكتب
كذلك أهل الكهف في الكهف سبعة   غداة ثَوَوْا فيها ، وثامنهم كلب

ذلك أن ترتيب المعتصم في خلفاء بني العباس كان الثامن ؛ فمجيئه إلى الخلافة كان تجاوزا لنظرية العباسيين السبعية . ولكن انظر هذه المشاكلة التي عقدها الشاعر بين خلفاء العباسيين السبعة وأهل الكهف لكي يصل من ذلك

قفا نسأل الدار التي خف أهلها ... متى عهدها بالصوم والصلوات
وأين الأُلى شطّت بهم غربة النوى ... أفانين في الآفاق مفترقات
همُ أهل ميراث النبي إذا اعتزوا ... وهم خير قادات وخير حُماة
وما الناس إلا حاسد ومكذب ... ومُضْطَغِنٌ ذو إحْنَةٍ وتِرات

ثم يمضي فيقدم فيما يشبه المناجاة المبررات التي تجعله شديد التعلق بهم. سائلا الله أن يثبت يقينه فيهم ، ويزيده بصيرة ، متقربا إليه تعالى — كما هو في عقيدة الشيعة — بحبهم :

مَلاَمَكَ في أهل النبي فإنهم ... أحبّاي ما عاشوا وأهلُ ثقاتي
تخيرتهم رشدا لأمري ، فإنهم ... — على كل حال — خيرة الخيرات
فيا رب زدني من يقيني بصيرة ... وزد حبهم يا رب في حسناتي !

ثم يشير إلى ما كان من استصفاء العباسيين أموالهم ، وحرمانهم من فيئهم ، وتركهم مشتتين في الأرض ، يعانون الضنك والبؤس والحرمان:

ألم تر أني من ثلاثين حجةً ... أروح وأغدو دائم الحسرات
أرى فَيْأهم في غيرهم متقسما ... وأيديهمُ من فيئهم صَفِرَات
فآل رسول الله نُحفٌ جسومُهُم ... وآل زياد حُفَّل القَصِرات
بنات زياد في القصور مصونة ... وآل رسول الله في الفلوات

ومع كل ذلك فالشاعر غير يائس من أن يأتي اليوم الذي يظهر فيه منهم إمام الهدى ليكبح الظلم ويقر العدل ، بل إنه من ذلك لعلى يقين ، ويقينه يرجع بطبيعة الحال إلى إيمانه بعقيدة الشيعة في خروج الإمام المخلص ، الذي يملأ الدنيا هداية وعدلا :

فلولا الذي أرجوه في اليوم أو غد ... لَقَطّعَ قلبي إثْرَهم حسراتي
خروج إمام — لا محالة خارج — ... يقوم على اسم الله والبركات
يميز فينا كل حق وباطل ... ويجزي على النَّعْماء والنَّقَمات

إلى ضربته اللاذعة للمعتصم بوصفه ثامنهم ، أي كلبهم ! ويقال إنها أوجعت المعتصم فهدده بالقتل ، فهرب إلى مصر . وعندما بلغه نبأ وفاة المعتصم وتولي الواثق الخلافة ضرب العصفورين بحجر واحد فقال :

الحمد لله لا صبر ولا جلـَـد ... ولا رقاد إذا أهل الهوى رقدوا
خليفة مات لم يحزن له أحـد ... وآخرٌ قام لم يفرح به أحـد
فمرَّ هذا ، ومر الشؤم يتبعـه ... وقام هذا ، وقام الويل والنكد

ولسنا ندري مدى تشيع الشاعر أبي تمام حبيب بن أوس الطائي ، ولكننا نجد له قصيدة يستهلها بشكوى الأيام وضيقه بالناس ، ثم يتجه إلى تقريعهم على مواقف الخيانة والغدر التي أوردت علي بن أبي طالب وأبناءه موارد الهلاك ، ثم يشير إلى ما قال به العلويون من أن الوصية كانت لعلي ، حيث يقال إن الرسول عليه السلام قال : إن عليا مني بمنزلة هارون من موسى . وقد ورد في القرآن الكريم على لسان موسى : (واجعل لي وزيرا من أهلي ، هارون أخي ، أشدد به أزري ...) .

يقول أبو تمام :

فعلتم بأبنـاء النـبي ورهطـه ... أفاعيل أدناهـا الخيانـة والغدرُ
ومن قبلـه أخلفـتمُ لوصيـِّه ... بداهية دهياء ليس لهـا قـدر
فجئتم بها بكـرا عوانـا ولم يكـن ... لها قبلها مثـلا عوان ولا بكر
أخوه إذا عُـدَّ الفخـار وصهره ... فلا مثله أخ ولا مثله صهر
وشد بـه أزر النبي محمـد ... كما شد من موسى بهارونه الأزر

وقد استمر هذا الجدل زمنا طويلا في العصر العباسي ، ولكننا منذ منتصف القرن الثالث الهجري ، وبعد أن كانت دولة العباسيين قد تحللت وظهرت الدويلات المستقلة أوشبه المستقلة فيها ، تلك الدويلات التي غلب التشيع عليهـا كالدولة الزيدية والدولة الصفارية ثم دولة البويهيين والدولة الفاطمية — نلاحظ

أن الأدب الشيعي – شعرا ونثرا – قد كثر كثرة عظيمة ، وكان منه ما غلبت عليه العاطفة الوجدانية المشبوبة – كشعر الشريف الرضي – وما انهمك في تعاريج العقيدة ورموزها المعقدة ذات الدلالات الباطنية – كما هو الحال في شعر المؤيد داعي الدعاة الفاطمي.

على أن هذا الجدل قد دفع بالشعراء في بعض الأحيان إلى المغالاة والتطرف على نحو تنفر منه العقيدة الصحيحة ، ويوشك أن يكون تجديفا وكفرا .

فالعباسيون أطلقوا منذ البداية على لسان المنصور فكرة أنهم يحكمون بتفويض إلهي ، أو أنهم ظل الله في أرضه وخلفاؤه في خلقه . ومن ثم نجد الشاعر منصورا النمري يمدح هارون الرشيد فيقول :

أيُّ امرىء باتَ من هارون في سُخُط ... فليس بالصلوات الخمس ينتفعُ
إن المكارم والمعروف أوديةٌ ... أحلّكَ الله منها حيث تتسع
إذا رفعت امرأً فالله يرفعه ... ومن وضعْتَ من الأقوام مُتّضِع

كأن سخط هارون الرشيد من سخط الله ، وكأن الله – جل ثناؤه – يصدر عن رغبته : فإن هو رفع امرءا رفعه الله ، وإن هو خفضه خفضه الله. ومن عجب أن تتواتر الروايات عن صحة عقيدة هارون ، وعن مئات الركعات التي كان يصليها كل يوم لله ، وعن بكائه بين يدي واعظيه ، ومع ذلك يسمح لشاعر أن يصفه هذا الوصف . ولكنها السياسة آخر الأمر ؛ وإلا فبأي فكرة يواجه هارون فكرة الشيعة الإمامية في الإمام المعصوم؟

وقد كان أشنع من قول منصور النمري قول ابن هانىء الأندلسي المغربي الشيعي في مدح المعز لدين الله الفاطمي :

ما شئت ، لا ما شاءت الأقدارُ ... فاحكم فأنت الواحد القهارُ
وكأنما أنت النبي محمد ... وكأنما أنصارك الأنصار

أنت الذي كانت تبشرنـــا بـه ... في كُتْبِها الأحبـــار والأخبار
هذا إمام المتقـــين ومـــن بـــه ... قد دُوِّخَ الطغيان والكفـــار
هذا الذي ترجى النجـــاة بحبه ... وبه يُحَطّ الإصْرُ والأوزار
هذا الذي تجدي شفاعته غـــدا ... حقا ، وتَخْمَدُ أن تراه النار

إلى أن يقول :

شَرُفَتْ بك الآفاق ، وانقسمت بك الأرزاق ، والآجال والأعمارُ
عَطِرَت بك الأفواه ، إذ عذبت لك الأمواهُ ، حين صَفَتْ لك الأكدار
جَلّت صفاتك أن تُحدَّ بمِقْوَل ... ما يصنع المصداق والمكْثار
والله خصك بالقرآن وفضلـــه ... واخجلتي ! ماتبلغ الأشعار ؟ !

على أن هذا الجدل الحزبي السياسي المصبوغ بصبغة دينية قد انعكس كذلك في النثر منذ البداية . وسنكتفي هنا بأن نقدم نموذجاً – سوى ما كان من الرسائل المتبادلة بين محمد النفس الزكية والمنصور – يمثل الحزب الشيعي .

هذا النموذج من رسالة لأبي بكر الخوارزمي الشيعي . وهو أقرب إلى الندب والتفجع لمآسي الشيعة وسوء ما حل بهم . يقول مخبرا عن العباسيين :

« .. ويسْلَم فيهم من يعرفونه دهريّاً أو سوفسطائيا ، ولا يتعرضون لمن يدرس كتابا فلسفيا أو ما نويا . ويقتلون من عرفوه شيعيا ، ويسفكون دم من سمى ابنه عليا ... ويتكلم شعراء الشيعة في ذكر مناقب الوصي ، بل في ذكر معجزات النبي ، فيقطع لسانه ، ويمزق ديوانه . كما فعل بعبدالله بن عمار البرقي ، وكما نبش قبر منصور النمري .. حتى إن هارون والمتوكل كانا لا يعطيان مالا ، ولا يبذلان نوالا . إلا لمن شتم آل أبي طالب ، ونصر مذهب النواصب ، مثل مروان بن أبي حفصة الأموي ، ومن الأدباء مثل عبد الملك بن قريب الأصمعي .. يقتلون بني عمهم جوعا وسغبا ، ويملأون ديار الترك والديلم فضة وذهبا ، يستنصرون المغربي والفرغاني ، ويجفون المهاجري والأنصاري .

ويبولون أنباط السواد وزارتهم . وقلف العجم والطماطم [1] قيادتهم ، ويمنعون آل أبي طالب ميراث أمهم ، وفيء جدهم ... » الخ .

وليس في هذا النموذج – من حيث المضمون – جديد على ما عرفنا من قبل من موقف الطرفين المتنازعين .

والذي يجدر التنبيه إليه الآن هو أن هذا الطراز من الحجاج والمناظرة لم يكن شيئا جديدا في العصر العباسي . فمن قبل العباسيين كان الأمويون ، وكان على العلويين أن يخوضوا معهم معركتهم بالسيف وبالكلمة كذلك . وفي كتاب « نهج البلاغة » عدد من الرسائل المتبادلة بين علي بن أبي طالب ومعاوية ، يتداولان فيها أمور النزاع بينهما ، وهي نماذج عالية من البلاغة النثرية . هذا فضلا عما كان لكلا الفريقين من شعراء ينافحون عنهما .

وإذن فالظاهرة ليست جديدة في العصر العباسي من الناحية الشكلية. أمّا من الناحية الموضوعية فقد حدث اختلاف بطبيعة الحال في مادة ذلك الجدل . وأما من حيث الكم فلا شك في أن الأدب الذي يصور الصراع بين العلويين والعباسيين كان في العصر العباسي أكثر كثيرا . ومرجع هذا إلى طول العصر العباسي إذا قيس بالعصر الأموي . وتفتح الثقافة العربية والإسلامية بعامة على آفاق جديدة من المعرفة .

وبعد ، فقد صدق أحمد أمين حين قال : « .. وعلى الجملة فلئن شقيت السياسة بهذا النزاع لقد سعد الأدب ؛ ولئن أجرى الدماء وأزهق الأرواح وخرب الممالك ، لقد حرك العواطف ، وأسال الأفكار ، وأطلق للخيال العنان . » [2]

---

(١) القلف : من لم يختتنوا ، والطماطم : من في ألسنتهم عجمة.

(٢) ضحى الإسلام ٣/٣١٤ .

الفصل الثالث
الصراع بين العرب والموالي

— ١ —

أحرز العرب منذ صدر الإسلام كثيرا من الانتصارات الحربية في فتوحاتهم لفارس والشام ومصر ، وتكونت — نتيجة لذلك — طبقة عسكرية ارستقراطية من القبائل التي شاركت في هذه الفتوح ؛ إذ استشعرت قوتها وتفوقها بالقياس إلى الشعوب التي خضعت لها ، كما أصابت كثيرا من الانتعاش المادي والثراء ؛ وقد استقر في روع هؤلاء الفاتحين أن « العربي خلق ليسود ، وخلق غيره ليخدم » [١] . ومن ثم « انقسم رعايا الدولة إلى طبقتين كبيرتين : طبقة السادة من العرب ، وطبقة الموالي ، وهي دون سابقتها في السياسة والاقتصاد والإجتماع »[٢]

وقد تكونت طبقة الموالي هذه شيئا فشيئا منذ صدر الإسلام وفي خلال حكم بني أمية من أولئك الذين كانوا يؤخذون أسرى في خلال الفتوح ، وكانوا بمثابة أرقاء . وكان الولاة يبعثون منهم المئات بل الألوف إلى بلاط الخليفة هدية أو بدلا من الخراج أو نحوه ؛ والخليفة يفرق ذلك في أهل بطانته أو قواده ، وهؤلاء يفرقونه فيمن حولهم ، أو يبيعونه ، فينتقل إلى الناس على اختلاف طبقاتهم ؛ فمن أنجب من أولئك الأرقاء أو أعتق لسبب من الأسباب صار مولى ، وذلك كثير وعادي يومئذ — غير الذين كانوا يدخلون في الولاء

(١) عبد العزيز الدوري : العصر العباسي الأول ، ص ٦ .

(٢) حسين نصار : المعجم العربي — دار مصر للطباعة ، ط ٢ سنة ١٩٦٨ — جـ ١ ص ١٧ .

بالعمد وغيره [١] . ولما كان هؤلاء الموالي قد جلبوا في الأصل من مواطنهم فقد كان منهم الفارسي والخراساني والديلمي والتركي والسندي والرومي والبربري.

وقد كان العرب يأنفون من العمل في المهن والحرف منذ وقت مبكر ، وهم بعد تلك الانتصارات قد صاروا أشد أنفة ، فلم يشغلوا أنفسهم إلا بالسياسة والحروب ، في حين تركوا ما دون ذلك من الأعمال لطبقة الموالي . ومن ثم كان الموالي يشتغلون بكل الحرف اليدوية ، وبالزراعة ، وفي كسح الطرقات ، وخرز الخفاف ، وحياكة الثياب ، وما دون ذلك . ولكنهم كانوا كذلك يقومون بأعمال أرقى من ذلك ، كالأعمال الكتابية ، وكالجباية [٢] . وهم في الوقت نفسه لم يكونوا مبعدين عن الجيوش ؛ فقد كانت كل قبيلة إذا خرجت للحرب خرج معها مواليها يحاربون إلى جانبها . ومع ذلك جرى العرف على التمييز بين المحاربين العرب ومن يحاربون إلى جوارهم من الموالي ؛ إذ لم يكن هؤلاء الأخيرون يحاربون راكبين — شأن الفرسان العرب — بل كانوا مشاة . وهم أيضا لايلحقون — شأن الجند العرب — بديوان العطاء ، كما لم يكونو يعطوْن نصيبهم من الغنائم أو الفيء ، إلا النزر اليسير ، على سبيل المكافأة . وفي الوقت نفسه لم يكن الموالي يعفون من دفع الجزية حتى بعد إسلامهم ، ولم يكن يسمح لهم بسكنى الأمصار ، بل كانوا يدفعون إلى القرى . وكل ذلك لكي لا تتأثر حصيلة الخراج التي تكون الجزء الرئيسي في ميزانية الدولة .

وعلى هذا الأساس من التمايز تحددت العلاقات الاجتماعية بين العرب والموالي . فلم يكن للمولى أن يتقدم العربي في الموكب ، بل يمشي معه في الصف [٣] كما لم يكن العربي يخاطب المولى بكنيته [٤] ، لأن الكنية دليل الاحترام والتبجيل ، بل يدعوه باسمه أو لقبه [٥] . وكانت عبارة التحقير الشائعة على لسان العرب

(١) جورجي زيدان : تاريخ التمدن الإسلامي ٩٨/٤ .

(٢) الدوري : نفسه ص ٧ .

(٣) حسين نصار : نفسه ١٨/١ .

(٤) الدوري : نفسه ٨ .

(٥) نصار : نفسه ١٨/١ .

تفول : « لا يقطع الصلاة إلا ثلاثة : حمار أو كلب أو مولى . »[1] ومن ثم فالمولى لا يؤم العربي في الصلاة[2] ، ولا يجوز له أن يصلي على ميت إذا حضر أحد العرب .

وأيضا لم يكن للمولى أن يتزوج من عربية حرة ، بل يتزوج من نساء الموالي . على أنه مع ذلك لا يجوز له أن يخطبها من أهلها ، بل عليه أن يخطبها من مولاها العربي . فإذا هو تجاوزه فسخ العقد ، وإذا اكتشف الأمر بعد أن يكون قد دخل بها عد زواجه منها سفاحا ، أي غير شرعي . أما إذا تزوج المولى من عربية ثم اكتشف أمره فتلك كارثة الكوارث ؛ إذ يفرّق بينه وبينها ، ويجلد مائتي سوط ، ويحلق رأسه ولحيته وحاجباه . والغريب أن حزب الخوارج – على الرغم من دعوة المساواة والعدل التي كان يتزعمها في ذلك العصر – قد رفض هذا الزواج ، وفضلوا قتل المرأة العربية في هذه الحالة على أن تتزوج مولى فيصبح لها سيدا . وقد روى أبو الفرج الأصفهاني قصة مولى تزوج فتاة من بني سليم ، فحين بلغ الخبر محمد بن بشير الخارجي ركب إلى إبراهيم بن هشام بن إسماعيل – والي المدينة – فشكا إليه الأمر ؛ فأرسل إبراهيم إلى المولى من فرق بينه وبين زوجته ، ثم حمله حيث ضُرب مائتي جلدة ، وحلق رأسه ولحيته وحاجباه . عند ذاك قال محمد بن بشير :

قضيتَ بسُنّةٍ وحكمت عدلا ... ولم ترث الحكومة من بعيدِ
وفي المائتين للمولى نكال ... وفي سلب الحواجب والخدود
إذا كافأتهم ببنات كسرى ... فهل يجد الموالي من مزيد
فأي الحق أنصفُ للموالي ... مِنَ اصْهار العبيد إلى العبيد[3]

وواضح من البيتين الأخيرين أن الشاعر الخارجي يؤكد أن المولى ليس

---

(١) العقد الفريد ٢/١٦٠ .
(٢) أحمد أمين : ضحى الإسلام ١/٢٤ (أمر الحجاج أن لا يؤم بالكوفة إلا عربي) .
(٣) الأغاني ١٤/١٥٠ .

كفؤا إلا لمن كانت من جنسه . ولتكن عندئذ من بنات كسرى ، فهذا لايهم .

ويذكر ابن عبد ربه واقعة أخرى زوج فيها رجل من بني عبد القيس ابنته من أحد الموالي فقال الشاعر أبو بجير يؤنب بني عبد القيس على فعلتهم هذه :

أمنْ قِلّةٍ صرتم إلى أن قبلتمُ ... دعارة زرّاع وآخر تاجر
وأصْهَبَ رومي وأسودَ فاحم ... وأبيضَ جَعْدٍ من سَرَاة الأحامر[1] ؟
شُكُولهمُ شتى وكلٌّ نسيبكُمْ ... لقد جئتمُ في الناس إحدى المناكر
متى قال إني منكمُ فمصدَّق ... وإن كان زنجيا غليظ المشافر
أكلهمُ وافى النساء جدوده ... وكلهمُ أوفى بصدق المَعَاذر
وكلهمُ قد كان في أوليّة ... له نسبة معروفة في العشائر
على علمكم أن سوف ينكح فيكمُ ... فجَدْعاً ورغما للأنوف الصواغر
فهلاّ أتيتم عفةً وتكرما ... وهلا وجلْتُم من مقالة شاعر ؟
تعيبون أمرا ظاهرا في بناتكم ... وفخركمُ قد جازَ كل مُفَاخر
متى شاء منكم مغرم كان جده ... عمارة عبس خير تلك العمائر
وحصنُ بن بَدْرٍ أو زُرارةُ دارمٍ ... وزبّانُ زبان الرئيس بن جابر
فقد صرت لا أدري وإن كنت ناسياً ... لعل تجاراً من هلال بن عامر
وعلّ رجال الترك من آل مَذْحِجٍ ... وعل تميما عصبة من يَحَامر
وعل رجال العجم من آل عالج ... وعل البوادي بُدّلت بالحواضر
زعمتم بأن الهند أولاد خندف ... وبينكمُ قربى وبين البرابر
وديلم من نسل ابن ضَبّةَ باسلٍ ... وبرجان من أولاد عمرو بن عامر
بنو الأصفر الأملاكُ أكرم منكمُ ... وأولى بقربان ملوك الأكاسر
أأطمع في صهري دعياًّ مجاهرا ... ولم تَرَ شرا من دعيٍّ مجاهر ؟
ويشتم — لؤما — عرضَه وعشيرَه ... ويمدح جهلا طاهرا وابن طاهر [2]

---

(١) الأحامر والحمراء : الموالي .

(٢) العقد الفريد ٢٣٢/٣ .

وواضح منذ البداية أن الشاعر يرى في هذا الزواج دعارة ولا يراه مشروعاً. وهو يرى أن بني عبد القيس كانوا يخدعون أنفسهم إذ يصدقون كل من زعم أنه منهم وإن كان من الواضح أنه أجنبي . فيزوجونه من بناتهم مع أن لونه وحده يدل عليه . ويبدو أن الموالي كانوا يدعون لأنفسهم – في بعض الأحيان – أصولا عربية حتى يرفعوا من مكانة أنفسهم الاجتماعية . والشاعر هنا يسخر من أن مثل هذه الحيلة جازت على بني عبد القيس ، فجلبوا العار لأنفسهم على الرغم من كثرة افتخارهم التي جاوزت كل حد . ثم يمضي الشاعر في نفس لهجته الساخرة فيقول : لعل هؤلاء الموالي من الترك والعجم والهنود والديلم والبربر لهم أصول في القبائل العربية المعروفة ، قبائل عامر ومذحج وتميم وعالج وخندف وضبة ! ولكن كلا ! إن هؤلاء إلا أدعياء متبجحون ، لا يجوز الإصهار إليهم . مهما تكلفوا لذلك من التنكر لأصولهم . ومن مدح الأعراب الخلص .

أما زواج العربي من الأمة فقد كان في البداية مكروها لدى العرب . وقد عير هشام بن عبد الملك زيد بن علي بن الحسين بأنه ابن أمة [1] . وكذلك احتقر العرب طائفة المولدين ، وهم أبناء العرب من غير نساء العرب ، وأطلقوا على العربي من الأمة اسم « الهجين » [2] . ومن علامات هذا التحقير ما روي من أن أعرابيا ذهب إلى سوّار القاضي فقال : إن أبي مات ، وتركني وأخا لي – وخط خطين ناحية – ثم قال : وهجينا لنا – ثم خط خطا آخر ناحية – ثم قال : كيف ينقسم المال بيننا ؟ فقال : المال بينكم أثلاثا إن لم يكن وارث غيركم . فقال له : لا أحسبك فهمت ! إنه تركني وأخي ، وهجينا لنا . فقال سوار : المال بينكم سواء . فقال الأعرابي : أيأخذ الهجين كما آخذ ويأخذ أخي ؟ قال : أجل . فغضب الأعرابي ، وقال : تعلّم والله إنك قليل الخالات

---

(١) انظر الجاحظ : البيان والتبيين ١/٣١٠ .

(٢) انظر ضحى الإسلام ١/٢٥ .

في الدهناء [1] . ذلك أنه لم يكن بصحراء الدهناء – كما قيل – إلا حرائر النساء . وكأنه يعزو حكم القاضي بالمساواة بين ثلاثتهم إلى أنه ليس ابن حرة منهن ، وإلا لما ساوى بين ابني الحرة وابن الأمة .

وقد ذكر الراغب الأصفهاني [2] أن العرب ظلوا إلى قيام الدولة العباسية إذا أقبل الواحد منهم من السوق ومعه شيء فرأى مولى ، دفعه إليه ليحمله عنه ، فلا يمتنع المولى عن ذلك .

هذا الوضع الاجتماعي المهين للموالي – الذين كانوا قرب نهاية القرن الأول الهجري قد صاروا كثرة كاثرة – كان من أهم العوامل التي أحنقتهم على العرب بعامة ، وعلى الأمويين وولاتهم بخاصة . ولم يخفف من هذا الحنق كثيرا أن فئة منهم – كالحسن البصري ومحمد بن سيرين وسعيد بن جبير وعطاء بن يسار وربيعة الرأي وابن جريج ، وكانوا من خيرة التابعين – لقوا من الناس بعامة كل إجلال وإكبار ، لما كان لهم من مكانة علمية . فقد ظل الحقد الدفين ينمو في النفوس ، حتى إذا وجد الفرصة سانحة انطلق .

– ٢ –

تعاظم حقد الموالي على بني أمية وعلى العرب ، إذ أكدت لهم الأيام أن هؤلاء غير قادرين على العمل بتعاليم الإسلام التي سوت بين الناس فجعلتهم كأسنان المشط ، لا فضل لعربي منهم على عجمي إلا بالتقوى . ولكن وضع الموالي الاجتماعي حينذاك لم يكن يمكنهم في الوقت نفسه من تنظيم صفوفهم في شكل ثورة على نظام الحكم ، فكانوا يضمرون غير ما يبدون . فقد روى أبو الفرج الأصفهاني « أن إسماعيل بن يسار استأذن على الغمر بن يزيد بن عبد الملك يوما فحجبه ساعة ، ثم أذن له ، فدخل يبكي ، فقال الغمر : ياأبا فائد

---

(١) انظر ابن قتيبة : عيون الأخبار ٦١/٢ .
(٢) انظر محاضرات الأدباء ٢٢٠/١ .

تبكي ؟ قال : وكيف لا أبكي وأنا على مروانيتي ومروانية أبي أحجب عنك ؟! فجعل الغمر يعتذر إليه ، وهو يبكي . فما سكت حتى وصله الغمر بجملة لها قدر . وخرج من عنده فلحقه رجل ، فقال له أخبرني ويلك يا إسماعيل ! أي مروانية كانت لك أو لأبيك ؟ قال : بغضنا إياهم . امرأته طالق إن لم تكن أمه تلعن مروان وآله كل يوم مكان التسبيح ، وإن لم يكن أبوه حضره الموت فقيل له : قل لا إلـه إلا الله ! فقال : لعن الله مروان ! — تقربا بذلك إلى الله تعالى ، وإبدالا له من التوحيد ، وإقامة له مقامه » .(١)

وهذا الخبر يكشف لنا في وضوح كيف كان وجوه الموالي ، الذين اتصلت الأسباب بينهم وبين البيت الحاكم ، يبدون غير ما يضمرون . ويبدو أن إسماعيل هذا نفسه قد تجرأ ذات يوم حين ترك نفسه على سجيتها فراح ينشد هشام بن عبد الملك :

إني وجَدِّكَ ما عودي بــذي خَوَرٍ ... عند الحِفَاظِ ، ولا حَوْضي بمهدومِ
أصلي كريم ، ومجدي لا يقــاس بـه ... ولي لسان كحد السيف مسمــوم
أحمي به مجد أقــوام ذوي حَسَبٍ ... من كل قَرْمٍ بتاج الملك مَعْمُوم
جَحَاجِحٍ ، سادة ، بُلْـجٍ ، مرازبة ، ... جُرْدٍ ، عِتاق ، مساميحٍ ، مطاعيم
من مثل كسرى وسابور الجنود معـا ... والهُرْمُزَانِ لفخر أو لتعظيم ؟ !
أُسْدُ الكتائب يوم الرَّوعِ إن زحفـوا ... وهم أذلوا ملوك الترك والـــروم
يمشون في حلــق الماذيِّ سابغــــةً ... مَشْيَ الضراغمة الأسد اللهامــيم
هناك إن تسألي تُنْبَيْ بأن لنــــا ... جرثومةً قَهَرَتْ عِزَّ الجراثيـــم

فغضب هشام ، وقال : أعليَّ تفخر ، وإياي تنشد قصيدة تمدح بها نفسك وأعلاج قومك ؟ غُطُّوه في الماء ! فغطوه في البركة حتى كادت نفسه تخرج . ثم أمر بإخراجه وهو يشر ، ونفاه من وقته إلى الحجاز (٢) .

---

(١) الأغاني ١٢٥/٤ .

(٢) نفسه ١٢٠/٤ .

هكذا كان عقاب إسماعيل حين أطلق لنفسه العنان فراح يكشف عن دخيلة نفسه . وقد كان مدار حديثه على الفخر بأصوله الفارسية ، وكرم محتده ، وأمجاد قومه ، وما كان لهم من حضارة باذخة . وهذا الفخر — وإن لم يتعرض فيه الشاعر إلى العرب بأي إهانة — كان في تقدير هشام إهانة له وللعرب في شخصه ، لما يحمله من نبرة الاعتزاز بقومية غير القومية العربية .

ومهما يكن من أمر فإن هذه الواقعة تسجل انتقاض الموالي على العرب بصوت مسموع للمرة الأولى ، وفي شعر يمكن أن يروج بين الناس وتتداوله الألسن .

والحق إن الموالي حين افتقروا إلى تنظيم صفوفهم ضد الحكم الأموي قد وجدوا متنفسا لهم في الثورات التي خرجت على الأمويين .

وفي الوقت نفسه كان كل من يخرج على الأمويين يستعين عليهم بالموالي والعبيد ، بوصفهم الفئة المهضومة الحق . صنع ذلك المختار بن أبي عبيد الثقفي حين خرج في العراق للمطالبة بدم الحسين في سنة ٦٦ هـ ، ثم طلب الخلافة لمحمد بن الحنفية . وكانت وسيلة المختار في اجتذاب هذه الطائفة إلى صفوف جيشه أنه رفع شعارات ذات طابع اجتماعي واقتصادي ، ترد على الموالي كرامتهم وحقوقهم . وقد سوى المختار بين الموالي والعرب في الفيء والغنائم ، كما أركب الموالي الدواب ، شأنهم في هذا شأن العرب . ومن أجل ذلك كثر المنضمون من الموالي إلى جيش المختار ، حتى ليقال إن عددهم كان أضعاف عدد العرب الأحرار [١] . وقد أبلوا في الحرب معه أكثر من بلاء الأحرار ، لنقمتهم على أسيادهم . لذلك كان أكثر القتلى في تلك الحرب من الموالي . فقد بلغ عدد قتلاهم في معركة سنة ٦٧ هـ ستة آلاف ، ليس فيهم من العرب الأحرار إلا سبعمائة ، وسائرهم من الموالي [٢] .

---

(١) تاريخ التمدن الإسلامي ٤/٩٩ .
(٢) نفسه .

لكن سلوك المختار من جهة أخرى قد أحنق عليه العرب ، إذ رأوا في مساواة الموالي بهم إفسادا لهؤلاء الموالي عليهم ، وذهابا بمعنى السيادة العربية الذي كانوا حريصين على تأكيده ، حتى عندما يناجزون البيت الأموي الحاكم . وربما رأى هؤلاء أنهم – بانخراطهم في حركة المختار – إنما يضربون أو يشاركون في ضرب الأمويين بالموالي فاستشنعوه . ومن ثم انصرفوا عن المختار ، لا حبا في بني أمية من حيث هم ، بل كراهية لأن يمكّن الموالي من العرب أيا كانوا . ومن ثم استطاع الأمويون أن يجهضوا حركة المختار .

ومرة أخرى يخرج ابن الأشعث على الحجاج بن يوسف الثقفي أمير العراق ، يدعو إلى العدالة والمساواة ومناهضة يد الظلم والبطش الحجاجية ، فيخرج معه فيروز مولى أهل الخشخاش . لكن الحجاج ينتصر على ابن الأشعث ويقتله ، فيفر فيروز إلى خراسان . وهناك يقبض عليه ابن المهلب ويرسل به إلى الحجاج فيعذبه ثم يقتله .

وهكذا وضع الموالي أنفسهم تحت تصرف كل خارج على الأمويين . وهم من أجل ذلك كانوا سراعا في تقبل الدعوة السرية التي كان البيت الهاشمي ينظمها في الكوفة وفي خراسان للانقضاض على الحكم [1] ، وهي الدعوة التي بدأها الفرع العلوي من هذا البيت ثم خافه فيها بيت العباس بن عبد المطلب ، والتي انتهت بقيام الثورة وسقوط بني أمية ومجيء العباسيين إلى الحكم .

وقد أدرك نصر بن سيار – عامل الأمويين على خراسان – خطر هؤلاء الموالي الذين التفوا حول أبي مسلم الخراساني وصاروا قوة لا يستهان بها ، فراح يستصرخ القبائل العربية هناك أن تترك ما هي فيه من منازعات ، وأن تحتشد لمواجهة هذا الخطر المحدق ، وذلك في أبياته المشهورة :

---

(١) عرضنا لهذا من قبل في الفصل الخاص بالصراع بين العلويين والعباسيين .

أبلغ ربيعـــة في مَرْوٍ وإخوتهـــــم فليغضبوا قبل ألا ينفع الغضـــبُ
ولينصبوا الحرب ، إن القوم قد نصبوا حرباً يُحرِّق في حافاتها الحطب
ما بالكم تَلْقَحُون الحرب بينكمُ كأن أهل الحِجا عن رأيكم عُزُب
وتتركون عدوا قـــد أظلكـــمُ مما تأشَّبَ ، لا دين ولا حسَب
قدما يدينون دينا مـــا سمعت بـــه عن الرسول ، ولم تنزل به الكتب
فمن يكن سائلا عن أصل دينهـــمُ فإن دينهمُ أن تُقتـــلَ العرب

لقد دخل في الدعوة الهاشمية كثير من القبائل العربية كما دخل فيها الموالي . وكانت الغاية الأخيرة التي التقى عندها هؤلاء وهؤلاء هي إسقاط بني أمية ، لكن كل فريق كان يتحرك نحو هذا الهدف بدوافعه الخاصة .

أما الموالي فكانت دوافعهم إلى إسقاط الأمويين أن هؤلاء لم يعدلوا في حكمهم ، وقد انتقل الأمر فيهم من خليفة إلى خليفة فكان أمر الظلم على السواء – باستثناء عمر بن عبد العزيز ، الذي حاول أن يرد عليهم حقوقهم وفقا لروح الإسلام وتعاليمه . ولكن ما أسرع ما عادت الأمور إلى مجاريها بعده . على أنه لم يكن في وسع الموالي أن يحولوا الأمر من العرب إلى الفرس ، فيكونوا هم الحاكمين ؛ لأن السلطة الكبرى كانت ما تزال في أيدي العرب ، ولأنهم لو خرجوا بهذه الدعوة لألبوا العرب جميعا ، ولانضم إليهم مواليهم من غير الفرس ، الذين كانوا يخلصون لهم ، فصاروا يدا واحدة عليهم ، لا قبل لهم بها . ومن ثم فقد آزروا الدعوة إلى نقل الخلافة من الأمويين إلى العباسيين ، لأن الناس أكثر تقبلا لذلك ، ولأن الهاشميين عرب ، ولأنهم أقرب إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم من الأمويين ، ولأن هذا يصبغ الدعوة بصبغة دينية . فإذا نجح الهاشميون بمعونتهم في الاستيلاء على السلطة قربهم هؤلاء اعترافا بفضلهم ، وعند ذاك يصبح العباسيون حكاما في الظاهر ، ويصيرون هم الحكام الفعليين . هكذا كانت استراتيجية الموالي في أواخر

عهد بني أمية ، أو هذا ما لعله كان يمثل استراتيجيتهم [1] .

— ٣ —

انتصر العباسيون على الأمويين في موقعة الزاب الفاصلة في سنة ١٣٢ هـ . وتتفق آراء كثير من القدامى والمحدثين على أن انتصار العباسيين على الأمويين كان معناه انتصار الفرس على العرب [2] . هذا على الرغم من أن العباسيين أنفسهم كانوا عربا ، وأن القبائل العربية ، بخاصة اليمانية ، كان لها دور فعال في انتصارات العباسيين إبان الثورة المسلحة وحتى نصرهم الأخير .

لقد كان العباسيون عربا حقا في أنسابهم ، ولكنهم حين اتكأوا في بلوغ الحكم على العناصر الفارسية التي كانت تنبض بالشعور القومي إنما كانوا في الواقع يضعون الحدود الأخيرة لتفتح الإمبراطورية العربية من نحو ، ويدكون معالمها من نحو آخر ؛ فلم يكن يربطها بالقيم العربية التي كان يرتبط بها الأمويون إلا أشجار النسب هذه التي كانوا يحرصون عليها ويتباهون بها [3] .

وقد يبدو للبعض أن قصر النزعة العربية لدى العباسيين على مجرد التباهي بشجرة النسب ، فيه شيء من المبالغة ، حيث إنهم أتاحوا للعنصر العربي في دولتهم الفرصة ، واستعملوا كثيرا منهم في الإمارات وفي قيادة الجيوش . والحقيقة — في نظرنا — أن الأمر أكبر من اتهام العباسيين أو الانتصار لهم في هذا الشأن ، لأن التطور الذي كانت الحياة العربية في تلك الحقبة صائرة إليه لا محالة ، من الانفتاح على العالم الإسلامي ، ومشاركة كل الشعوب التي أسلمت

---

(١) انظر ضحى الإسلام ٣١/١ .
(٢) انظر الدوري : نفسه ، ص ٤٠ .
(٣) شكري فيصل : المجتمعات الإسلامية في القرن الأول — المثنى ببغداد والخانجي بمصر سنة ١٩٥٢ — ص ٤٠٠.

في أمور الدولة – هذا التطور كان أكبر من العباسيين أنفسهم ، ولم يكن في وسعهم أن يقفوا ضده .

وقد أدرك الموالي من الفرس – بعد انتصار العباسيين الحاسم على الأمويين – أنهم يشكلون قوة لا يستهان بها . وأنهم في مناخ الدولة الجديدة يستطيعون أن ينظموا صفوفهم وأن يمسكوا بمقاليد الأمور في الدولة ، ويستبدوا بها . وأن يعطوا على تقويض أركانها . حتى إذا لاحت الفرصة انقضوا فاستبدوا بالحكم لأنفسهم .

لقد نجح العباسيون – من الناحية التاكتيكية – في استيعابهم واستغلالهم في حركتهم ، بمثل ما نجحوا – وبنفس الأسلوب – في استقطاب الشيعة . والآن وقد حقق العباسيون استراتيجيتهم في الوثوب إلى الحكم عن طريق التعاون – مرحليا – مع الشيعة . كان الموالي يستخدمون نفس التكتيك مع العباسيين لتحقيق استراتيجية لم تكن بالنسبة إليهم بعيدة المدى كثيرا . يحققونها أولا عن طريق التعاون معهم . ثم الاستيلاء على السلطة شيئا فشيئا ، وأخيرا الوثوب إلى الحكم .

على كل حال اتخذ العباسيون العراق مقرا لحكمهم بدلا من الشام ، فكانت وجهتهم إلى الشرق ، حيث نشأت دعوتهم وترعرعت ، في خراسان وفارس وغيرهما . وكان لهذا دلالته في فتحهم أبواب دولتهم لأبناء هذه المناطق . لقد أقاموا في مستهل أمرهم في الكوفة ثم في الهاشمية ، حتى جاء المنصور فبنى بغداد واتخذها عاصمة للدولة الجديدة .

وقرب العباسيون إليهم الموالي من الفرس ، وبخاصة أهل خراسان ؛ لما أبلوه مع أبي مسلم في طلب الخلافة لهم ، بل أكثر من هذا ، أسندوا إليهم منذ عهد المنصور ولاية الأعمال ، وبزغ نجم خالد بن برمك في هذه الحقبة . فقربه المنصور ، وعهد إليه محاربة الأكراد الذين كانوا قد مدوا نفوذهم

إلى فارس [1] . وكان بمنزلة الوزير وإن لم يحمل لقبه . ثم صار ابنه يحيي من بعده وزيرا ، وصار جعفر بن يحيي من بعده وزيرا .

لقد صار الموالي الفرس إذن رجال الدولة الجديدة . ومع أنهم لم يكن في استطاعتهم أن يسيروا دفة الحياة بأيديهم في عهد المنصور ، لما كان من حرصه الخاص على النظر في كل الأمور بنفسه ، فقد اتسع لهم المجال من بعده شيئا فشيئا ، حتى إن المهدي كان إذا جمع خاصته لمشاورتهم كان يعطي الموالي الكلمة الأولى . ثم استفحل أمرهم في عهد هارون الرشيد حتى كان جعفر ابن يحيي البرمكي وزيره قادرا على التصرف باسم الرشيد دون استشارته ، حتى فيما يعلم أنه مضاد لرغبته . لقد صار في الواقع هو الرجل الأول في الدولة ، والمتصرف في كل شئونها وفقا لأهوائه ونزعاته .

وقد كان من الأمور التي شغل بها المنصور حقا وضع العنصر العربي في الدولة الجديدة ؛ فهو لم يستطع أن يستبعده نهائيا ، بخاصة في إطار الجيش الذي كان جنوده حينذاك موزعين في ثلاث فرق : اثنتان منهما عربيتان ، وهما الفرقة اليمنية والفرقة المضرية ، وواحدة خراسانية . وقد أدرك أن هذه القبائل العربية لو اجتمعت عليه لما كان له معها حيلة ، وهم بطبيعتهم لا يخشون مواجهته إذا اقتضى الأمر ؛ فكان عليه حينذاك أن يختط سياسة يقال إن قثم بن العباس بن عبد الله بن عباس – وكان شيخا طاعنا من بني العباس له مكانته وتقدمه عندهم – يرسمها له ، وهي أن يلجأ إلى سياسة التفريق عن طريق إثارة النعرة القبلية بين اليمنيين والمضريين [2] . وهي سياسة ليست بالجديدة كل الجدة ؛ إذ أن الصراع بين قبائل الجنوب وقبائل الشمال كان قد صار منذ زمن بعيد صراعا تقليديا . وكل ما هنالك هو أن المنصور عمل على

---

(١) انظر تاريخ التمدن الإسلامي ٤/١٣٥ .
(٢) تاريخ التمدن الإسلامي ٤/١٤٩ .

إذكاء نار هذه العصبية بينهم حتى يخضض من شوكتهم جميعا ، وحتى يتمكن من ضرب بعضهم ببعض عندما يقتضي الأمر . وقد كان حزب الموالي هو المستفيد من هذه السياسة . ومن ثم يمكننا أن نفهم جانبا من مغزى هجاء أبي نواس للقبائل المضرية وتمدحه بالقحطانية في ذلك الوقت . وذلك حيث يقول :

... فافخرْ بقحطانَ غير مكتئب — فحاتم الجود من مناقبها
ولا ترى فارسا كفارسها — إذ زالت الهامُ عن مناكبها
عمرو وقيس والأشْتَران وزيدُ الخيل أسْدٌ لدى ملاعبها
بل ميلٌ إلى الصيِّدِ من أشاعثها — والسادة الغُرِّ من مهالبها

. . . .

واهْجُ نزاراً وأفْرِ جِلْدَتَها — وهَتِّك السِّتْرَ عن مثالبها
أما تميمٌ فَغَيْرُ داحضةٍ — ما شَلْشَلَ العبد في شواربها

وهكذا أفسخ العباسيون المجال أمام الموالي الفرس لكي يصبحوا هم رجال الدولة الجديدة .

ومع ذلك فقد كانوا دائما على حذر منهم ، بخاصة من عرف منهم بميله إلى التشيع للعلويين . فإذا رأوا من أحدهم هذا الميل عزلوه أو قتلوه ، كما صنع المهدي بوزيره يعقوب بن داود ، وكما صنع الرشيد بجعفر البرمكي وبالبرامكة ، وكما صنع المأمون بالفضل بن سهل .

وإذا كنا قد رأينا إسماعيل بن يسار المولى يقف ساعة بباب الغمر الأموي ينتظر الإذن له بالدخول عليه فإننا نرى الآية الآن وقد انعكست . فقد كان العرب إذا قصدوا الخليفة رأوا الخراسانيين يدخلون عليه كأنهم بعض أهله ، في حين لا يؤذن لهم بالدخول عليه إلا بعد عناء . وقد روى أبو الفرج —

الأصفهاني [١] أن أبا نُخَيلة الشاعر وقف على باب أبي جعفر المنصور واستأذن فلم يصل ، وجعلت الخراسانية تدخل وتخرج فتهزأ به ؛ فيرون شيخا أعرابيا جلفا فيعبثون به . فقال له رجل عرفه : كيف أنت يا أبا نخيلة ؟ فأنشأ يقول :

أصبحتُ لا يملك بعضي بعضا ... تشكو العروق الآبضات أبْضَا
كما تَشَكّى الأَزَجِيُّ الفرضا ... كأنما كان شبابي قرضا

فقال له الرجل : وكيف ترى ما أنت فيه في هذه الدولة ؟ فقال :

أكثر خلق الله من لا يُدرَى ... من أي خلق الله حين يلقَى
وحلة تُنشر ثم تُطوى ... وطيْلَسان يُشترى فيُغلَى
لعبد عبدٍ . أو لمولى مولى ... يا ويح بيت المال ! ماذا يَلقى

وهكذا استشعر العرب الغربة في إطار الدولة الجديدة ، في حين استشعر الموالي كيانهم ومكانتهم فيها . لقد أيقنوا — إن صدقا وإن كذبا — أنهم صانعوها وأنهم أصحاب الفضل في قيامها .

وفي هذه الحقبة انطلق صوت الشاعر بشار بن برد يردد هذا المعنى ، مدلا على العباسيين بالدور الذي قام به الموالي من الفرس في قيام دولتهم ، مفتخرا — بكل اطمئنان — بأصوله الفارسية ، لا يخشى قط أن يلحق به ما لحق ذات يوم بإسماعيل بن يسار على يد هشام بن عبد الملك ، بل إنه — فضلا عن هذا كله — يطلق لسانه في سب العرب ونعي حياتهم عليهم .

ها هو ذا يُدل على العباسيين بالدور الذي قام به قومه من الفرس في نقل الخلافة إليهم ، وفي مساندتهم للدولة الجديدة ، فيقول :

دون الخليفة منا كل مَأسَدَةٍ ... ومن خراسان جُنْدٌ بعد أجنادِ
قوم يَذُبُّون عن مُولي كرامتهم ... ويحسنون جِوار الوارد الصادي
لله درهمُ جُنْداً إذا حَمَسُوا ... وشبت الحربُ نارا بعد إخماد

---

(١) الأغاني ١٣٨/١٨ .

لا يفشلون ، ولا تُرجى سُقاطتهم إذا علا زأرُ آساد لآساد
إنا سراةَ بني الأحرار ، وقدرنا رَكْضُ الجياد ، وهزُّ المُنْصل البادي
في كل يوم لنا عيد وملحمة حتى سبأْنا بأسياف وأغماد
سقنا الخلافة تحدوها أسنتنا والقاسطون على جَهْد وإسهاد
حتى ضربنا على المهديِّ قُبّتَه فسطاطَ مُلْكٍ بأطناب وأوتاد

وهو في قصيدة أخرى يردد نفس المعنى فيقول :

نحن جلَبْنا الخيلَ من بَلْخٍ بغير الكذب
حتى رددنا المُلك في أهل النبيِّ العربي
نغضب لله وللـ إسلام أسرى الغضب

ومن الواضح أن بشارا في هذه المرة يعلن في صراحة انتماء الموالي إلى الفكرة الإسلامية ، وهي الفكرة التي سيطرت على طابع الدولة الجديدة بتعزيزهم لها وإصرارهم عليها . وهي في الوقت نفسه الفكرة البديل من النزعة العربية التي غلبت على طابع الحكم الأموي .

— ٤ —

فإذا كان هذا هو فضل الموالي الفرس على الدولة الجديدة ، ودينهم في عنقها ، يُدل به الشاعر فلا يرده أحد ، لا غرو أن يتمادى الشاعر فيأخذ في التمدح بأصوله التي نمته ، وبأمجاد قومه السالفة .

روي أن المهدي سأل بشارا : فيمن تعتقد يا بشار ؟ فقال : أما اللسان والرأي فعربيان ، وأما الأصل فعجمي ، كما قلت في شعري يا أمير المؤمنين :

ونُبِّئتُ قوما بهم جِنّةٌ يقولون : منذا ؟ وكنت العلَمْ
ألا أيها السائلي جاهدا فروعي وأصلي قريش العجم[1]

(١) الأغاني ١٣٨/٣ .

فإذا كانت قريش تتسنم أعلى مكانة بين القبائل العربية فإنه ينتمي إلى القبيلة التي تناظرها في الرفعة لدى العجم .

وفي مرة أخرى يقول :

هل من رسول مخبرٍ	عني جميع العربِ
من كان حياً منهمُ	ومن ثوى في التُّرُب
بأنني ذو حسب	عالٍ على ذي الحسب
جدي الذي أسمو به	كسرى ، وساسان أبي
وقيصرٌ خالي إذا	عددت يوماً نسبي
كم لي وكم لي من أبٍ	بتاجه المُعَصَّبِ
أشْوَسَ في مجلسه	يُجثى له بالرُّكَب
يسعى الهبانيق له	بآنيات الذهب
لم يُسْقَ أقطاب سقيً	يشربها في العُلَب
ولا حدا قطُّ أبي	خلف بعير جَرِب

وهكذا يبدأ بالانتساب فيعزو نفسه إلى ملوك الفرس من جهة أبيه ، وإلى قيصر الروم من جهة أمه ، ولكنه يتطرق إلى ذم العرب وتحقير شأنهم من خلال تلك الموازنة التي يعقدها بين سيرة آبائه وبين جانب من نمط الحياة لدى العرب البداة ، حيث يشير إلى شرب هؤلاء الماء في العلب حتى لا تنكسر ، ورفعهم عقيرتهم بالغناء (الحداء) خلف الجمال الجربة .

وهذه الموازنة بين حياة الأعراب وطرز الحياة التي جلبها الموالي الفرس إلى مجتمع الدولة الجديدة كثيرة في شعره ، وهي موظفة دائما عنده للحط من شأن العنصر العربي وإبراز مظاهر تخلفه الحضاري في حياته اليومية . ومن ذلك ما قاله في الرد على أعرابي قال له : ما للموالي والشعر ؟! :

أحين كُسيتَ بعد العُرْي خزا	ونادمت الكرام على العُقارِ
تفاخر يا ابن راعية وراع	بني الأحرار؟! حسبك من خسار!

تُريغُ بخطبة كسر المـــوالي ويُنسيك المكارم صيد فـــار
وكنت إذا ظمئت إلى قــراح شَرِكْتَ الكلبَ في وَلَغِ الإطار

وعلى إيقاع هذه الموازنة التي تهدف أساسا إلى تحقير العرب راح شاعر آخر أصله مولى كذلك ، هو أبو نواس الحسن بن هانيء ، يضرب ضرباته فيقول :

دع الأطلال تسفيها الجنـــوبُ وتبكي عهد جدتهـــا الخطوبُ
وخلِّ لراكب الوجْنَاء أرضا تَخُبُّ بها النجيبة والنجيب
بـــلاد نبْتُهـــا عُشَرٌ وطَلْحٌ وأكثر صيدها ضَبُعٌ وذيب
ولا تأخذ عن الأعراب لهـــواً ولا عيشا ، فعيشهُم جديب
دع الألبان يشربها رجـــــال رقيق العيش بينهـــمُ غريب
إذا راب الحليب فَبُلْ عليــه ولا تحرج ! فما في ذاك حوب
فأطيب منه صافيـــة شمـــول يطوف بكأسها ساق أديب ...

فهكذا يصف أبو نواس حياة العرب بالخشونة ، وأن المتحضرين المنعمين المترفين لا مكان لهم فيها ؛ فهي حياة جدب وشقاء ، وترحال لا ينتهي على ظهور الجمال في الفيافي والقفار ، وليس فيها مجال للهو والمتعة ، وأقصى ما يستطيعه العربي فيها أن يشرب قعبا من لبن حليب ، أو يصيبه رائبا حامضا فيكون بديلا لديه من الخمر . وهو يدعو نفسه أو يدعو غيره إلى نبذ هذا كله ، والسعي إلى مجلس اللهو والشراب الحقيقي ، حيث يدور الساقي على الشرب بالكئوس . ثم يمضي فيصف الخمر والساقي وصفا مسهبا في أحد عشر بيتا ، ثم يعود إلى ما بدأ به فيقول :

فهـــذا العيش ، لا خـــيم البوادي وهذا العيش ، لا اللبن الحليبُ
فأين البدو من إيـــوان كسرى ؟! وأين من الميادين الـــزُّرُوب ؟!

وفي قصيدة طويلة أخرى له ، يهجو فيها بني تميم وبني أسد ، يعود إلى توقيع نفس النغمات حيث يقول :

إذا ما تميمي أتاك مُفَاخِراً
فقل عَدِّ عن ذا ! كيف أكلك للضبِّ ؟!
تفاخر أبناء الملوك سفاهةً
وبَوْلُكَ يجري فوق ساقك والكعب
إذا ابتدر الناس الفَعَال فخذ عصاً
وَدَعْدِعْ بمعزى يا ابن طالقة الذَّرْب
فنحن ملكنا الأرض شرقا ومغربا
وشيخك ماء في الترائب والصُّلب

وقد بلغ أبو نواس في هذه الأبيات حد الإفحاش في الهجاء .

وهكذا عبر الشعراء الموالي عن موقعهم من الدولة الجديدة ، فلم يكتفوا بالتغني بدورهم في قيامها ومساندتها ، بل تجاوزوا هذا إلى التغني بأصولهم الفارسية وبحضارتهم القديمة ، ناعين على العرب – في الوقت نفسه – كل اسباب فخارهم ، مهونين من شأنها جميعا . أما مفخرة الدين الإسلامي فهم يشركون العرب فيها . فقد دخلوا فيه كما دخل العرب ، وهو – بعد – دين للناس كافة ، يتساوى فيه العربي وغير العربي .

ولا شك في أن هذه التصورات التي عبر عنها شعر الموالي في العهد الأول من العصر العباسي في وضوح وعنف كانت تعني أن الموالي قد صارلهم كيان بارز على مستوى الحياة الاجتماعية ، وأن هذا الكيان الاجتماعي كان قد شرع يرسم لنفسه سياسة خاصة بعيدة المدى ولكنها بالنسبة إليه ممكنة ، وهي سياسة ابتلاع الدولة ثم الاستبداد بحكمها . وبعبارة أخرى نقول إن الموالي في ذلك العهد كانوا قد صاروا حزبا سياسيا له قاعدته الاجتماعية ، ولكنه حزب غير معلن بطبيعة الحال ، إذ لم يكن لحزب آخر غير الحزب العباسي أن يعلن عن نفسه صراحة إلا أن يكون على استعداد لمواجهة قوات العباسيين الضاربة ، كما حدث بالنسبة للحزب العلوي – على نحو ما سبق بيانه .

وإذن فقد كان للموالي حزبهم الذي يعمل في الخفاء . ويبدو أن زعامة هذا الحزب والرأس المدبر له كانت في أسرة البرامكة ، خالد ثم ابنه يحيى ثم جعفر بن يحيى . وعلى مدى هذه الأجيال الثلاثة كان الحزب ينمو . وربما كشف جعفر البرمكي عن خطة هذا الحزب في المجلس الذي كان يعقده لمعاونيه . فقد كان له مجلس « يعقده في منزله مرة في الأسبوع ، يحضره أرباب الدولة وأهل الوجاهة من الفرس ، يلبسون أثوابا لونها واحد ، يخلعها عليهم جعفر ، ويلبس هو مثلهم . ففي أحد هذه المجالس دار الكلام على أبي مسلم وبطشه ، وكيف استطاع وحده أن ينقل الدولة الإسلامية من عائلة إلى عائلة . فقال جعفر : لا يستغرب ذلك منه ، ولا فضل له به ؛ لأنه لم يدركه إلا بقتل ٦٠٠,٠٠٠ نفس ، سفك دماءهم صبرا . وإنما الرجل من ينقل الدولة من قوم إلى قوم بغير سفك دم »[١] .

وإذن فقد كانت سياسة حزب الموالي تقوم على تجنب الاصطدام العنيف بالدولة ، والعمل – بدلا من ذلك – على التسلل الهادىء إليها لقلبها من داخلها .

وحين تجمعت لدى هارون الرشيد – عن طريق ملاحظاته الخاصة ، وعن طريق عيونه وجواسيسه ، فضلا عن محرضيه – الأسباب التي جعلته يفكر في نكبة البرامكة ، كان في بداية الأمر « يستعظم الإقدام على ذلك الأمر ، ويخاف أنصار البرامكة إذا هو فتك بهم »[٢] .

وإذن فلم يكن البرامكة مجرد وزراء يديرون أمور الدولة ، بل كان لهم من الأنصار ما يجعل الرشيد يتردد في الفتك بهم . وهذا يدلنا على حجم حزب الموالي في ذلك الوقت وما كان عليه من القوة .

---

(١) تاريخ التمدن الإسلامي ١٦٤/٤ .
(٢) تاريخ التمدن الإسلامي ١٦٣/٤ .

لكن الرشيد أحكم تدبيره ونكب البرامكة نكبتهم المشهورة . فهل انهار بذلك حزب الموالي ؟

— ٥ —

وقع بعد نكبة البرامكة ما كان الرشيد يحاذر منه ، فقد ثار لنكبتهم أهل خراسان ، « وتضاعفت نقمتهم على الدولة العباسية ، وتعاقدوا على الأخذ بثأر أبي مسلم والبرامكة ، وتربصوا يترقبون الفرص »[١] . ولم يطل بهم الوقت في الانتظار ، إذ ما لبثت الثغرة التي ينقضون منها أن لاحت لهم بعد وفاة الرشيد فيما نشأ بين ابنيه الأمين والمأمون من صراع على الحكم .

لقد كان الرشيد قد جعل ولاية العهد من بعده لابنيه الأمين والمأمون على التوالي . وكان — في حياته — قد جعل العراق والشام إلى المغرب للأمين ، وولى المأمون شئون خراسان والمشرق . وكانت زبيدة أم الأمين عربية ، في حين كانت أم المأمون فارسية . ومن ثم التف الفرس حول المأمون . وكان الفضل بن سهل السرخسي — الذي كان يحيى البرمكي قد تعهده وقدمه في الدولة — قد أخذ جانب المأمون ، وفقا لخطة كانت في نفسه ، هي إحياء الدور الذي كان للبرامكة ، وإنعاش حزب الموالي مرة أخرى . ولا غرابة في هذا ؛ فهو صنيعة يحيى البرمكي ، وهو أصلا من مجوس خراسان ، وقد أسلم على يد المأمون نفسه .

ولما تم الأمر للمأمون بالعراق على يد القائدين العظيمين طاهر بن الحسين وهرثمة بن أعين ، كان الذي يدبر الأمر بمرو — حيث يقيم المأمون — هو الفضل بن سهل ، الذي يرى لنفسه الفضل الأكبر في تأسيس دولة المأمون ، فأراد أن يستفيد من هذه الدولة فيستأثر بنفوذ الكامة فيها[٢] . وما أسرع

(١) نفسه ٤/١٦٦ .
(٢) محمد الخضري : تاريخ الأمم الاسلامية ، ص ١٧٥ .

ما عين أخاه الحسن بن سهل على فارس والأهواز والبصرة والكوفة والحجاز واليمن ، وجعل مقره في بغداد ، والمأمون ما يزال مقيما في مرو عاصمة خراسان . « هل كان الفضل بن سهل يريد أن يحول الخلافة الإسلامية إلى مرو فيجعلها حاضرة البلاد الإسلامية ، أو رأى أن نفوذه يضعف إذا حل الخليفة بغداد وبها الألسنة التي لا تمل الوشايات فخشي من ذلك على مركزه ؟ سواء أكان السبب في تخلفه هذا أو ذاك فقد نتج عن هذا التدبير مضار شديدة ، واضطرابات كادت ترجع ملك المأمون أثرا بعد عين »[1] .

وما أسرع ما تكشفت هذه الفتن لعين المأمون عن التدابير المشبوهة التي كان الفضل بن سهل يدبرها ، فأمر بالرحيل إلى بغداد وقد بيت للفضل أمرا . لقد دس إليه — وهم في مدينة سرخس ، في طريقهم إلى بغداد — أربعة من خدمه فقتلوه في الحمام ، فلما جيء بهم إليه خشي أن يفتضح تدبيره ، فأمر بقتلهم ، وبعث برءوسهم الأربعة إلى الحسن بن سهل ، يعزيه في أخيه ، ويعينه خلفا له[2] .

أما أن الفضل بن سهل كان يهدف بسياسته إلى تحويل الدولة إلى ملك فارسي فالشواهد عليه كثيرة . « ولعل أصرح وصف لهذه السياسة هو ما قاله نعيم بن حازم حين استشاره المأمون في أمر البيعة للرضا ، فاستنكر ذلك وقال للفضل (لأن فكرة أخذ البيعة لعلي الرضا العلوي بالخلافة بعد الأمين كانت بإيعاز من الفضل) : إنك إنما تريد أن تزيل الملك عن بني العباس إلى ولد علي ، ثم تحتال عليهم فتصير الملك كسرويا . ولولا أنك أردت ذلك لما عدلت عن لبسة علي وولده — وهي البياض — إلى الخضرة — وهي لباس كسرى والمجوس . ثم التفت إلى المأمون وقال : اللهالله يا أمير المؤمنين ! لا يخدعنك عن دينك وملكك ! »[3] .

(١) نفسه ، ص ١٧٥ — ١٧٦ .

(٢) تاريخ الأمم الإسلامية ، ص ١٨٢ .

(٣) الدوري : العصر العباسي الأول ، ص ٢١٢ .

والحق إن الفضل كان قد خطا خطوات في سبيل تحقيق هذا الانقلاب . فهو قد أقنع المأمون بخلع السواد واتخاذ اللون الأخضر شعارا للدولة ، مخالفا بذلك التقليد العباسي . ولم يعد المأمون إلى السواد مرة أخرى إلا بعد أن نكب الفضل واستقر في بغداد . وكذلك استطاع الفضل أن يقنع المأمون بأخذ البيعة لعلي الرضا العلوي [1] ، على الرغم من النصيحة التي أسداها إليه نعيم بن حازم ، الذي انتقم منه الفضل بعدها شر انتقام . وأيضا فإن الفضل كان ينهج في علاقته بالمأمون نهج الوزراء في عهد الساسانيين ، فكان « يجلس على كرسي مجنح ، ويحمل فيه إذا أراد الدخول على المأمون ، فلا يزال يحمل حتى تقع عين المأمون عليه ، فإذا وقعت وضع الكرسي ، ونزل عنه فمشى ، وحمل الكرسي حتى يوضع بين يدي المأمون ، ثم يسلم ذو الرياستين (وهو لقب الفضل) ويعود ويقعد عليه ... وإنما ذهب ذو الرياستين في ذلك مذهب الأكاسرة ، فإن وزيرا من وزرائها كان يحمل في مثل ذلك الكرسي ويقعد بين أيديها عليه » [2] .

ومهما يكن من شيء فإن معاجلة المأمون بالقضاء على الفضل ، ثم سياسته في إخمال شأن أخيه الحسن في العراق بعد ذلك ، لم تكن تعني أن حزب الموالي الفرس قد لفظ أنفاسه الأخيرة . فإن قيادة جديدة ما لبثت أن لمعت في الدولة لكي تقود الحزب مرة أخرى إلى أهدافه الموسومة .

ذلك أن المأمون استوزر بعد الفضل أحمد بن أبي خالد ، وكان مولى لبني عامر بن لؤي ، فسعى هذا إلى تولية طاهر بن الحسين على خراسان . وطاهر هذا هو قائد الجيش الذي قضى على جيش الأمين ، وبأمره كان قتل الأمين نفسه . وكان طموحه كبيرا . وكان المأمون لا يطمئن إليه ، ولكن وزيره أحمد بن أبي خالد ضمنه لديه ، وشجعه على توليته خراسان . وصدقت فراسة المأمون ، إذ مالبث طاهر أن أبدى بعد توليه أمورا أنكرها المأمون عليه ، واحتد

---

(١) تاريخ التمدن الاسلامي ١٦٩/٤

(٢) الدوري : نفسه ص ٢١٢ .

بينهما الخلاف حتى إن طاهراً قطع الخطبة له يوم الجمعة . ومات طاهر مسموما ، ربما بإيعاز من الوزير الذي كان قد ضمنه أو بإيعاز من المأمون نفسه . وخشي المأمون أن يؤلب عليه هذا الحادث الخراسانيين فولى بعده ابنه طلحة بن طاهر ولما توفي طلحة في سنة ٢١٣ هـ عين أخاه عبد الله مكانه . وكان عبد الله هذا أقدر أبناء طاهر وأكثرهم دهاء . وقد أدى ذلك كله إلى تثبيت حكم العائلة الطاهرية في خراسان ، ونشوء أول إمارة فارسية شبه مستقلة في إيران (١) .

وهكذا تحققت للموالي الفرس في عصر المأمون دولة هم حكامها الفعليون ، لا تربطها بمركز الخلافة في بغداد إلا روابط شكلية .

وليس معنى هذا أن الموالي الفرس كانوا قد تركوا الخلافة المركزية وشأنها ، بل ظل لهم نفوذهم التقليدي في الدولة ، وكان منهم الوزراء والقادة ، حتى بعد أن جاء المعتصم بالعنصر التركي في أعداد كبيرة . ففي عهده كان الأفشين – وهو فارسي من أشروسنة – واحدا من قواد الجيش . وهو الذي قضى على ثورة بابك الخُرَّمي في سنة ٢٣١ هـ . ولكنه كان متعصبا ضد العرب ، مبغضا لهم أشد البغض . ويذكر الجاحظ أنه قال : « إذا ظفرت بالعرب شدخت رؤوس عظمائهم بالدبوس » (٢)

ومن أجل هذا لا نعجب إذا رأينا الشعراء الموالي في هذه الحقبة يرددون المعاني نفسها التي رددها من قبل بشار وأبو نواس وأضرابهما ، والتي كان مدارها على الإدلال على الدولة بما قدموه لها من عون في سبيل قيامها ، وعلى الفخر بأصولهم وأمجادهم القديمة ، وعلى تحقير العرب والتهوين من شأنهم .

لقد أدرك شاعرهم أنهم هم الذين جاءوا بالمأمون – بحد السيف – إلى الخلافة حين قضوا على أخيه الأمين ومن معه . يقول عبد الله بن طاهر من

(١) انظر الدوري : نفسه ص ٢١٧ – ٢١٨ .

(٢) البيان والتبيين ٥٨/٣ .

قصيدة يفخر فيها بمآثر أبيه طاهر بن الحسين – الذي قتل الأمين – ومفاخر أهله بعامة :

انظر المخلــــوع كلكله ... وحواليـــــه المقاويـــلُ
فثـــوى والترب مضجعــه ... غال عنه ملكـــه غول
قاد جيشا نحـــو نائلـــــة ... ضاق عنه العرض والطول
من خراسان مصمَّمْصَمهم ... كليوث ضمهـــا غيـــل
وهبـــوا لله أنفسهــــــــم ... لا معازيل ، ولا ميـــل

وقد رد عليه محمد بن يزيد بقصيدة يقول في مطلعها :

لا يرعْك القال والقيـــلُ ... كل ما بلّغت تضليـــلُ
يا ابن بيت النار ، موقدها ... ما لحاذيـــــه سراويـــل
من حسين ؟ من أبوك؟ومن ... مصعب ؟ غالتكمُ غول
نَسبٌ في الفخر مؤتَشَب ... وأبوّاتٌ أراذيـــــــــل
قاتل المخلوع مقتـــــول ... ودم المقتول مطلول.. الخ

وها هوذا الشاعر « الخُريْمي » يفاخر بتاريخ الفرس القديم ، وكيف أنهم كانوا سادة الأرض ، وأنهم حكموا العرب وكانت لهم عليهم الكلمة ، فلما جاء الإسلام دخلوا فيه فضموا إلى تليد مجدهم مفخرة حاضرهم . يقول :

وناديتُ من مَرْوٍ وبلخ فوارسا ... لهم حسَبٌ في الأكرمين حسيب
فيا حسرتا ! لادار قومي قريبة ... فيكثر منهم ناصري وبطيــب
وإن أبي ساسانُ كسرى بن هُرْمزٍ ... وخاقان لي – لو تعلمين– نسيب
ملكنا رقاب الناس في الشرك ،كلُّهم ... لنا تابع طوعُ القياد جنيـــب
نسومكمُ خسْفاً ، ونقضي عليكمُ ... بما شاء منا مخطئٌ ومصيـــب
فلما أتى الإسلام وانشرحت له ... صدور به نحو الأنام تنيـــب
تبعنا رسول الله حتى كأنمـــا ... سماءٌ علينا بالرجال تصوب

والشاعر إبراهيم المتوكلي لا يكتفي بأن يفخر بانتسابه إلى « جمشيد » — أحد ملوك الفرس ، بل يعلن في صراحة عن سعيه للأخذ بثأر الفرس من العرب تحت راية الخارجين من الفرس عليهم ، الذين ينتمون إلى « كابه » — ذلك الحداد الفارسي الذي رفع علم الثورة . وهو يطلب من بني هاشم جميعا أن يبادروا بخلع أنفسهم بأيديهم وإلا فسيندمون عندما يخلعون بالقوة . ذلك أن الفرس هم الذين صنعوا لهم دولتهم ، ولكنهم لم يكونوا — في رأيه — أوفياء لهم ، شاكرين لنعمتهم عليهم . إنه يدعوهم إلى ترك الدولة . والعودة إلى حيث خرجوا في البداية ، إلى أرض الحجاز ؛ فيكفيهم هناك رعي الغنم وأكل الضباب . يقول :

انا ابن الأكارم من نسل« جَم ْ»	وحائز إرث ملوك العجـــم ْ
ومحيي الذي باد من عزهـــم	وعفّى عليه طوال القـدم
وطالب أوتارهـــم جَهْـرة	فمن نام عن حقهم لم أنـــم
معي عَلَمُ الكابيـــان الذي	به أرتجي أن أسود الأمـــم
فقــل لبني هاشــم أجمعــين	هلموا إلى الخلع قبــل النــدم
ملكنـاكمُ عنوةً بالرِّمـــا	ح طعنا وضربا بسيفٍ خذِم
وأولاكــم الملكَ آباؤنـــا	فما إن وفَيْتم بشكر النعــم
فعودوا إلى أرضكــم بالحجاز	لأكل الضِّباب ورعْيِ الغنــم
فإني سأعلــو سرير الملـــوك	بحد الحسام وحرف القلـــم

والغريب أن المتوكلي هذا كان من ندماء الخليفة المتوكل !

على أن نغمة الانتساب إلى ملوك الفرس هذه تصادفنا كذلك في غزلية للشاعر مهيار الديلمي ، يقول فيها :

أُعجبتْ بي بين نادي قومهـــا	ذات دَلٍّ فمضت تســأل بي
سرها ما علمت مـــن خلقي	فأرادت علمــها ما حسبي
لا تخالي نَسَبـــاً يخفضنـــي	أنا من يرضيك عنـد النسب

قومي استولّوا على الدهــر فتى وبنّوا أبياتهــم بالشــهُب
وأبي كسرى عـــلا إيوانــه أين في الناس أب مثل أبي ؟ !
قد جمعت المجد من أطرافـــه سؤدَدَ الفرس ودينَ العــرب

أليست هذه هي نغمة الخريمي السابقة ، التي جمع فيها إلى تليد مجده مفخرة إسلامه ؟ !

ويبدو أن جحظة البرمكي (ت ٣٢٦ هـ) [١] ، الذي برع في صنعة الغناء وكان من المطبوعين في الشعر ، كان قد مل سماع هذه النغمة من شعراء الموالي الفرس فقال ساخرا منهم ، وإن كان هو نفسه من أصل فارسي :

وأهل القرى كلهـــم ينتمــونَ لكسرى ادّعاءً ، فأين النّبيط؟!

يريد أن يقول : إذا كان كل من تحدث عن أصله الفارسي نسب نفسه إلى ملوك الفرس ، فأين الفلاحون (النبيط) من الفرس إذن ؟

— ٦ —

على أننا نلاحظ في ذلك العصر ظاهرة قد تبدو غريبة للوهلة الأولى : وهي أن بعض الموالي كانوا ما يزالون يسعون إلى الانتماء إلى العرب ، ومنهم من كان يصطنع لنفسه نسبا عربيا . على أن هذه الظاهرة كانت قد بدأت منذ وقت سابق في العهد الأموي ، فقد رأينا أن بعضهم كان يدعي هذا النسب لكي يتمكن من الزواج من بنات العرب الأحرار . ولا ندري إن كان هذا الدافع نفسه هو ما يفسر استمرار هذه الظاهرة على نحو أوسع في العصر العباسي أو أن الأسباب السياسية هي التي وراء هذه الظاهرة .

فنحن نلاحظ أن أبا مسلم الخراساني قد اصطنع لنفسه نسبا عربيا ، فزعم أنه من نسل سليط بن عبد الله بن عباس [٢] . ويروى كذلك أن إسحق الموصلي

(١) ابن النديم : الفهرست ص ٢١٤ .
(٢) ضحى الإسلام ٣٩/١ .

وهو من هو من القرب من الرشيد — تناظر مع ابن جامع بحضرة الرشيد فتغالطا ، فسبه ابن جامع ، فمضى إسحق إلى خازم بن خزيمة (وهو عربي) فتولاه ، وانتمى إليه ، فقبل ذلك منه ، فقال إسحق :

إذا كانت الأحرار أصلي ومُنْصِبي ... ودافعَ ضيمي خازمٌ وابن خازم
عَطَسْتُ بأنف شامخ، وتناولتْ ... يداي الثريا ، قاعدا غير قائم

فهذه القصة تدلنا دلالة واضحة على حاجة الأعاجم في هذا العصر — حتى الأشراف منهم — إلى الانتماء إلى العربي بالولاء ، ليحتمي به ، ويدافع عنه [1].

وقد كان الشاعر علي بن الخليل مولى لمعن بن زائدة ، ومع ذلك فقد أنكر على صديق له من دهاقين الفرس ، كان قد تغيب زمنا ثم عاد إلى الكوفة وادعى لنفسه نسبا في بني تميم — أنكر عليه هذا الادعاء ، وعرض به وبالعرب جميعا فقال :

يأيها الراغب عن أصله ... ما كنتَ في موضع تهجين
متى تعرَّبْتَ ؟ وكنت امرءاً ... من الموالي صالحَ الدين
لو كنت — إذ صرت إلى دعوة — ... فُزْتَ من القوم بتمكين
لكَفَّ من وجدي، ولكنني ... أراك بين الضبِّ والنون
فلو تراه صارفا أنفه ... من ريح خيريٍّ ونَسْرين
لقلتَ جلْفٌ من بني دارمٍ ... حَنَّ إلى الشيخ بِيَبْرين

ويبدو أن شعراء حزب الموالي كانوا شديدي التنبه لهذه الظاهرة ، فكانوا يعرضون بكل مولى يدعي لنفسه نسبا عربيا ، حتى يكفوا الموالي عن صنع ذلك فلا يكون انتساب هؤلاء إلى العرب حجة عليهم . وقد رأينا كيف عرض الشاعر هنا بصديقه الدهقان . وهو في قصيدة أخرى يتهمه بالكذب والخداع

---

(١) ضحى الإسلام ٣٧/١ .

وأنه يتكلف التودد إلى العرب بالانتساب إليهم في حين ما تزال سريرته على عكس ما يبدي . يقول :

يَشَمّ الشيح والقيصوم كـي يستوجب النسبـا
فصار – تشبهـا بالقـوم – جلفا ، جافيـا ، جشبـا
إذا ذكـر البريـر بكى وأبدى الشـوق والطـربا
وليس ضميـره في القـوم إلا التيـن والعنبـا

هذا إذن تفسير آخر للظاهرة ، يضع الشاعر أيدينا عليه ، وهو أن انتساب الموالي إلى العرب في ذلك العصر كان لونا من المداهنة الاجتماعية . وربما كان فيما حكاه الشاعر أبو نواس عن الشاعر الرقاشي تأكيد لهذا التفسير . فقد كان الرقاشي يدعي النسـب إلى العرب رياء ومخاتلة ، وربما أمعن فسـب الموالي وهجاهم . وكان أبو نواس يعرف حقيقته ، ولعله أراد أن يكشفها حين قال :

قلت يوما للرقاشيِّ وقد سبَّ المـوالي :
ما الذي نحّاك عن أصلك من عمٍّ وخـال
قال لي : قد كنت مولى زمنا ، ثم بدا لي
أنا بالبصرة مـولى عـربي بالجبال
أنا حقا أدعيهـم لسوادي وهزالي

وعلى هذا ، وفي ضوء هذه النماذج الشعرية ، ينحل أمامنا ما قد يبدو للوهلة الأولى تناقضا في موقف الموالي من العرب ، ، بين منتقضين عليهم وراغبين في الانتساب إليهم ، فنقول إن التيار العام كان تيار المناهضة والهجاء والتحقير ، أما التيار المقابل فكان فيما يبدو ضعيفا ، وكانت له دوافع شخصية تصل في كثير من الأحيان إلى حد المداهنة الاجتماعية ، فافتضح أمره ، ولم يقدر له أن يشكل قوة يعتد بها .

وقد رأينا أن نفوذ الموالي في مركز الخلافة ظل نشطا في عهد المأمون ، على الرغم من تمكنهم من إقامة دويلة باسمهم يقوم عليها آل طاهر . وقد استمر هذا النفوذ ملحوظا إلى عهد المعتصم . وكان المعتصم يدرك خطرهم قبل أن يلي الخلافة ، ولم يغب عن باله ما صنعوه بالأمين . فحين تولى الخلافة صار يخافهم على نفسه ، « ولم تكن له ثقة بالعرب ، وقد ذهبت عصبيتهم وأخلدوا إلى الحضارة والترف وانكسرت شوكتهم ، فرأى أن يتقوى بالأتراك ، وهم لا يزالون في ذلك العهد أهل بداوة وبطش ، مع الجرأة على الحرب والصبر على شظف العيش فجعل يتخير منهم الأشداء ، يبتاعهم بالمال من مواليهم في العراق ، أو يبعث في طلبهم من تركستان وغيرها ، فاجتمع عنده عدة آلاف ... فلما أفضت الخلافة إليه كانوا عونا له » (١) .

وهكذا أصبح الأتراك قوة محاربة لا يستهان بها في زمن المعتصم ، وصارت قيادة الجيش بأيديهم ، في حين كانت أمور الدولة في قبضة الوزراء الفرس . وقد ظهر في تلك الحقبة عدد من الوزراء في مقدمتهم ابن وهب وابن الفرات وعلي بن عيسى وابن مقلة ، فكانوا ينافسون الأتراك في النفوذ وفي استغلال المنصب لجمع الثروات بشتى الطرق غير المشروعة .

وما لبث المتوكل أن أدرك خطر القواد الترك على الدولة وعلى الخلافة ، وفكر أن يترك سامراء ، التي كان قد بناها لهم واتخذها عاصمة للخلافة ، فكان لهم النفوذ فيها ، وأن ينتقل إلى دمشق ويتخذها عاصمته . ولكنه لم يتمكن من الإقامة في دمشق أكثر من شهرين ، لا لأن هواها لم يكن مع العباسيين فحسب ، بل لأن الجند والقادة من الترك لاحقوه بطلب رواتبهم . ولعلهم أدركوا مغزى انتقاله إلى دمشق وما يشكل من خطر عليهم ، وذلك إذا تألف المعتصم العنصر

---

(١) تاريخ التمدن الإسلامي ٤/١٧٧ – ١٧٨ .

العربي وجعله ركيزته الأساسية ، إذ كان من الطبيعي أنه لا يملك العودة إلى استخدام العنصر الفارسي . فاضطر إلى العودة إلى العراق مكرها ، ولكنه راح يفكر بأسلوب آخر في التخلص من نفوذ الأتراك . « وكان أول ما صنعه من ذلك أن ضم إلى وزيره عبيد الله بن يحيى بن خاقان اثنى عشر ألفا من العرب . وكأنه يريد أن يعيد العرب إلى الجيش وقيادته . وترامت شائعات بأنه يريد أن يفتك بحاجبيه وصيف وبُغا الكبير وغيرهما من قواد الترك ، فصمموا على مبادرته »[1] .

لقد جرى الأمر بعد المعتصم على استعانة الخلفاء الذين أتوا بعده بالعنصر التركي شاءوا ذلك أم أبوا . فقد كان الأتراك في الحقيقة المتصرفين في شئون الخلافة ، يخلعون منها من يريدون ويعينون فيها من يريدون .

والواقعة التاريخية التي انتهت بمقتل المتوكل لها مغزاها فيما نحن بصدده . وهي تكشف عن ضياع أمر الخليفة نهائيا بين الوزراء والقواد . فقد كان وزيره عبيد الله بن خاقان ونديمه الفتح بن خاقان منحرفين عن المنتصر – ولي العهد ، مائلين إلى المعتز . فأوغرا قلب أبيه عليه حتى هم أن يعزله من ولاية العهد ، فاجتمع لذلك الخصمان : ولي العهد وقواد الأتراك .

مال الأتراك إلى المنتصر ليستعينوا به في تنفيذ غرضهم ، ومال إليهم ليحفظ لنفسه الخلافة عاجلا أو آجلا . ومما زاد في إغراء المنتصر أن المتوكل اشتكى فأمره أن يصلي بالناس يوم الجمعة ، فقال عبيد الله والفتح للمتوكل : مر أبا عبد الله المعتز بالصلاة ، لتشرفه بذلك في هذا اليوم الشريف ، فقد اجتمع أهل بيته والناس جميعا ، فقد بلغ الله به ! فأمره المتوكل بالصلاة ، فركب وصلى بالناس . وأقام المنتصر في منزله . وفي الجمعة الثانية أراد المتوكل أن يصلي المنتصر بالناس ، فحسّنا له أن يركب هو ، لئلا يرجف الناس بعلته ، ففعل . وكل ذلك زاد المنتصر حقدا وخوفا على الخلافة أن تفوته . ويقال أن المتوكل اتفق مع

---

(١) شوقي ضيف : العصر العباسي الثاني – دار المعارف بمصر سنة ١٩٧٣ – ص ١٣ .

الفتح بن خاقان على الفتك بالمنتصر ، وقتل وصيف وبغا وغيرهما من قواد الأتراك . ولم يكن هذا السر ليستتر . فاتفق القوم على أن يفتكوا بالمتوكل .

وقد تولى بغا الصغير تدبير الأمر ، فاتخذ جماعة منهم باغر التركي ، حارس المتوكل ، فدخلوا القصر على المتوكل في مجلس شرابه ، فضربه أحدهم بالسيف حتى قتله . وكان الفتح بن خاقان حاضرا المجلس فقتل معه [1] .

وهكذا راح المتوكل ضحية الصراع بين الوزراء والقواد ، إذ لم تكن له حيلة في الأمر كله .

وفي هذا المجال قال الشاعر علي بن الجهم :

عبيد أمير المؤمنين قتلْنَـــــــهُ وأعظم آفات الملوك عبيـــدها
بني هاشم صبرا ، فكل مصيبـــة سيبلى على وجه الزمان جديدها

وقال غيره ، منددا باستعانة الخلفاء بالعناصر الأجنبية ، وترك الاستعانة بالعنصر العربي والاعتماد عليه :

لما اعتقدتم أناسا لا حلوم لهـــم ضعتم وضيعتمُ من كان يعتقدُ
فلو جعلتم على الأحرار نعمتكـم حمتكم السادة المذكورة الحُشد
قومهم الجِذْعُ والأنساب تجمعهم والمجد والدين والأرحام والبلد

ومع تزايد النفوذ التركي أخذ نفوذ الموالي الفرس في التقاص ، وخمدت نار الخصومة السياسية بين الفرس والعرب ، كما خفت حدة الصراع بين العلويين والعباسيين ، إذ استأثر العنصر التركي بالأمر دون الجميع . ومن ثم « بدأ ظهور الدولة المستقلة وشبه المستقلة في أطراف الدولة العباسية ، كالصفارية ، والسامانية ، والغزنوية ، والعلوية بطبرستان ، والأغلبية بتونس ، والفاطمية

(١) انظر تاريخ الأمم الإسلامية ، ص ٢٦٨ – ٢٦٩ .

ببلاد المغرب ، والطولونية والإخشيدية بمصر ... الخ »[1] .

هذا الصراع الطويل بين الموالي والعرب كما صورته كتب التاريخ ، وكما صوره الشعر ، قد خلق منذ البداية قضية ظلت تشغل الناس زمنا طويلا ، وهي قضية الشعوبية .

* * *

(١) حسن إبراهيم حسن : تاريخ الإسلام .. ج ٢ ص ١٩٧ .

الفصل الرابع
صراع الشعوبية

— ١ —

قال تعالى :

(يأيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا)

قال جمع من المفسرين إن القبائل هنا هي العرب ، والشعوب هي العجم . وأيا كان مدى صحة هذا التفسير فالشعوبية نسبة إلى الشعوب . والذين سموا بالشعوبيين هم أولئك الذين كانو ينتمون إلى تلك الشعوب التي اعتنقت الاسلام، وينكرون على العرب أي فضل يتميزون به .

والجاحظ يصف الشعوبية بأنها نِحلة . يقول : « اعلم أنك لم ترقط قوما أشقى من هؤلاء الشعوبية ، ولا أعدى على دينه ، ولا أشد استهلاكا لِعرضه ، ولا أطول نصَباً ، ولا أقل غُنما ، من أهل هذه النحلة » . [1]

وأحمد أمين يصف الشعوبية بأنها « نزعة أكثر منها عقيدة ، فهي أشبه

---

(١) البيان والتبيين ٢٩/٣ — ٣٠ .

بالأرستقراطية والديمقراطية ، بل هي في الحقيقة نوع من الديمقراطية يحارب أرستقراطية العرب »[1] .

ولست أرى بين الوصفين فرقا جوهريا ، إلا أن وصف الشعوبية بأنها « نزعة » وصف عصري يمكن أن يلقى تقبلا أكثر . أما تصويرها على أنها كانت نوعا من الديمقراطية يحارب أرستقراطية العرب فهذا قد ينطبق على مرحلة ما قبل الشعوبية ، وأعني بها المرحلة التي كان أكبر وكد الموالي فيها أن يحققوا لأنفسهم نوعا من العدالة الاجتماعية ، والتساوي مع العرب في الحقوق والواجبات أي في مرحلة الصراع بين العرب والموالي في العصر الأموي .

أما في العصر العباسي فقد رأينا أن الأمر تجاوز الدعوة إلى التسوية بين العرب وغير العرب إلى تفاخر الموالي بأصولهم غير العربية ، وتحقيرهم من شأن العرب ، وسلبهم كل فضيلة . وكان هذا يعكس نوعا من تعالي هؤلاء الموالي على العرب .

وإذا كانت صفة الشعوبية لم تظهر – على الأرجح ، وكما يقرر أحمد أمين نفسه[2] – إلا في العصر العباسي الأول ، بدليلين ظنيين يسوقهما ، هما : أن هذه النزعة التي تحاول مساواة العرب أو تحقيرهم لم تتخذ شكلا قويا واضحا يصح أن يطلق على معتنقيه اسم الشعوبية إلا في هذا العصر ، إذ أن ما قبل ذلك كان نزعة خفية لا تستطيع الظهور ، وإذا ظهرت أخمدت. هذا من جهة ، ومن جهة أخرى أنا لا نجد في العصر الأموي من استخدم كلمة الشعوبية وصفا لأحد ؛ أقول إذا صح هذا فإن كلمة الشعوبية تكون قد أطلقت في العصر الذي كان فيه غير العرب قد فرغوا من مشكلة المساواة الديمقراطية بالعرب ، بل صاروا يأنفون منهم ويشمخون عليهم . وبهذا المعنى لا يمكن أن تكون الشعوبية ممثلة لنزعة ديمقراطية بالمعنى الصحيح للكلمة . وكل الشواهد التي مرت بنا من قبل

---

(١) ضحى الإسلام ١/٥٨ .
(٢) نفسه ١/٥٦ .

تدلنا على أن المناهضين للعرب كانوا أشد ما يكونون حرصا على تأكيد ارستقراطية لهم تعلو كثيرا على أرستقراطية العرب – إذا جاز أصلا أنهم رأوا في العرب أرستقراطية .

والحق إن ضجر الموالي بالأمويين لم يكن لأن هؤلاء كانوا يسلكون مسلك الأرستقراطية ؛ فلسنا نعرف من خلفاء الأمويين من كان له أكثر من حاجب . وكذلك كانت الديمقراطية نحيزة في طبع العربي وسلوكه ، وفي علاقته بالآخرين ، أيا كان مقامه أو مقامهم . ولكنهم – أعني الموالي – افتقدوا العدالة الإسلامية في معاملتهم . وإلا فإن العباسيين كانوا يأخذون أنفسهم بكل مظاهر الأرستقراطية ، ومع ذلك لم يبد الموالي تأففهم من هذا السلوك ، لا لشيء إلا لأن الدولة الجديدة فتحت صدرها لهم ، فنالوا في ظلها ما كانوا ينشدون من عدالة اجتماعية .

وقد أفرد الجاحظ في « البيان والتبيين » بابا كبيرا للحديث عن الشعوبية – وهو أول من نعرف ممن تحدثوا عنها – سماه « كتاب العصا » . وهو يستهل هذا الباب بقوله : « ونبدأ على اسم الله بذكر مذهب الشعوبية ومن ينتحلى باسم التسوية » [1] . وهو في مرة أخرى يقول : « قالت الشعوبية ومن يتعصب للعجمية .. » [2] وعندما نتأمل في هاتين العبارتين يظهر لنا شيء من الاضطراب بينهما في تحديد مفهوم الشعوبية . ففي العبارة الأولى إما أن يكون الشعوبية شيئا ومن ينتحلون بالتسوية شيئا آخر ، وإما أن يكونا شيئا واحدا . وربما رجح القول بأنه يقصد بهما شيئا واحدا ما هو مألوف في أسلوب الجاحظ بعامة من خاصية الترادف . ومن ثم تصبح الشعوبية مرادفة للقول بالتسوية . ولكننا حين ننتقل إلى العبارة الثانية نجد أمامنا احتمالين كذلك لفهمهما ؛ فإما أن الشعوبية شيء ومن يتعصب للعجمية شيء آخر ، وإما أن يكونا شيئا واحدا ، على أساس الترادف

---

(١) البيان والتبيين ٣/٥ .

(٢) نفسه ٣/١٢ .

في أسلوب الجاحظ . فإذا أخذنا بأنهما شيء واحد كانت الشعوبية مرادفة للتعصب للعجمية . وهكذا تصبح الشعوبية مرة هي القول بالتسوية (أي التسوية بين العرب وغيرهم من الشعوب) ومرة هي التعصب للعجمية . والاختلاف بين المعنيين واضح وكبير . ولسنا نملك أمام هذا الاختلاف إلا أن نقول إن لفظة الشعوبية كانت تطلق على كلا الفريقين من الناس ، الذين كانوا يدعون دعوة التسوية ، والذين كانوا يتعصبون للأعاجم . فالفريق الأول هو الفريق المعتدل ، الذي أذعن للدعوة الإسلامية في التسوية بين الناس ، والفريق الثاني هو الفريق المتطرف ، الذي ذهب إلى تمييز الأعاجم . ولعل الجاحظ كان يعني هذا الفريق فيما نقلناه عنه في صدر هذا الكلام من وصف للشعوبية بأنها نحلة ؛ فقد وصف أصحاب هذه النحلة بأنهم أعدى الناس على دينهم .

وقد ذكر أحمد أمين أن العصر العباسي كانت تسوده ثلاث نزعات :

(النزعة الأولى) تذهب إلى أن العرب خير الأمم ، ولهم في ذلك حجج .

(النزعة الثانية) تذهب إلى أن العرب ليسوا أفضل من غيرهم من الأمم ، ولا أية أمة أفضل من أية أمة .

(النزعة الثالثة) تميل إلى الحط من شأن العرب ، وتفضيل غيرهم من الأمم عليهم ، ولهم في ذلك حججهم . ثم قال : « وقد أطلق على أصحاب النزعتين الأخيرتين اسم الشعوبية » [(١)]

وهنا يلتقي ما استنتجناه من كلام الجاحظ مع ما انتهى اليه أحمد أمين فيمن أطلق عليهم اسم الشعوبية .

وقد حاول أحمد أمين أن يرتب ظهور هاتين النزعتين ترتيبا تاريخيا؛ فنزعة المساواة ظهرت منذ العهد الأموي بوصفها رد فعل للنزعة الأولى القائلة

---

(١) ضحى الإسلام ١/٥٥ .

بأن العرب خير الأمم . ونزعة الحط من شأن العرب ظهرت في أيام الرشيد والمأمون . ولكننا نرى أن نشدان المساواه كان أملا يحلم به الموالي في العهد الأموي . ولم يبرز على شكل جدل بينهم وبين العرب ، وإنما برز هذا الجدل في العصر العباسي . ومن جهة أخرى لم تتأخر النزعة الثالثة التي تميل إلى الحط من شأن العرب إلى عهد الرشيد ، فقد رأينا من قبـــل بشار بن برد – رأس الشعوبية كما كان يسمى – يهاجم العرب منذ وقت مبكر وينعي عليهم حياتهم .

وإذن فأصحاب النزعتين الثانية والثالثة لم يظهروا على مستوى الجدل في القضية إلا في العصر العباسي . وذلك عندما استشعر الموالي كيانهم وأهميتهم في الدولة الجديدة – على نحو ما عرفنا من قبل . وهذا يؤكد – من جهة أخرى – أن مصطلح الشعوبية لم يعرف إلا في هذا العصر ، ويتأكد به كذلك .

– ٢ –

والذين ذهبوا الى تفضيل العرب إنما أقاموا احتجاجهم لهم على أربعة أسس :

(الأساس الأول) وهو الاساس السياسي . ومؤداه أن العرب أمة عاشت حياتها مستمتعة بالحرية الكاملة ، فلم تخضعها أمة أخرى أو تفرض عليهـــا سلطانها .

(الأساس الثاني) وهو الأساس الاجتماعي ، حيث تبرز للعرب مجموعة من القيم والصفات التي تميزوا بها ، كالمبالغة في إكرام الضيف ، والشهامة ، والنجدة ، وحفظ العهد ، وإيواء اللاجيء دون مساءلته ، وتحمل تبعة ذلك . هذا فضلا عن حفظهم لأنسابهم ، واعتدادهم بذلك في أحسابهم .

(الأساس الثالث) وهو الأساس الديني ، حيث إن الرسول عليه السلام كان منهم ، والإسلام كان فيهم ، وهم الذين حملوا دعوة الهداية بهديه إلى سائر الشعوب ، وجاهدوا في سبيل ذلك ، وتحملوا أكبر المشاق .

(الأساس الرابع) وهو الأساس الفني ، حيث أسلست اللغة لهم قيادها . فكانت خطبهم ، وأشعارهم ، وأقوال حكمائهم ، وأمثالهم ، طرازا عاليا في البيان ، وقمة في البلاغة .

هذه الخصائص والمزايا كانت — فيما تصور الجاحظ — حرية أن تملأ نفوس أبناء الشعوب الأخرى حسدا للعرب ؛ فهو يقول : « وقد شفى الصدور منهم طول جثوم الحسد على أكبادهم ، وتوقد نار الشنآن في قلوبهم » [1] .

أما الذين ذهبوا إلى التسوية بين الشعوب كافة فينطلقون من المنطلق الإسلامي معتمدين على ما ورد في القرآن الكريم والحديث الشريف من تعاليم في هذا الشأن . فمن هذا قوله تعالى : (يأيها الناس إنا خلقناكم ...) الآية . وقوله تعالى : (إنما المؤمنون إخوة فأصلحوا بين أخويكم) . وقول الرسول عليه السلام : (المسلمون إخوة ، تتكافأ دماؤهم ، ويسعى بذمتهم أدناهم ، وهم يد على من سواهم) . وقوله في خطبة حجة الوداع : (ليس لعربي على عجمي فضل إلا بالتقوى) .

أما الذين مالوا إلى الحط من شأن العرب فقد كان عليهم أولا أن ينقضوا كل دعاوى العرب دعوة دعوة ، وأن يثبتوا تقدمهم عليهم في كل جانب ، وتفوقهم في كل مجال .

فمن حيث طراز الحياة قالوا إن حياة العرب حياة بداوة ، وإن بيئتهم فقيرة ، حتى إنهم كانوا يقتلون أبناءهم خشية الإملاق ، وإن حديثهم عن كرمهم البالغ ليس سوى مبالغة في حقيقة الأمر ، روجها الشعراء . وكذلك الأمر فيما تحدثوا به عن النجدة والشهامة ، فقد كانوا لا يكفون عن غزو بعضهم بعضا للسلب والنهب ، وكانوا يسلبون النساء فيما يسلبون ، ويعاشرونهن من غير زواج ، بل كانوا في بعض نظمهم يبيحون المرأة لأكثر من رجل ،

---

(١) البيان والتبيين ٣/٣٠ .

وكل ذلك يطعن في أنسابهم التي يفاخرون بها [1] . هذا في حين عاش الفرس والرومان حياة استقرار وتحضر ، وكانت لهم مدنهم الكبيرة ، ونظمهم الاجتماعية الراقية . وملوكهم وقياصرتهم العظام .

أما فخر العرب بنعمة الإسلام فإن الإسلام ليس دينهم وحدهم ، ولم يختصهم الله تعالى به ، بل هو دين للناس كافة . على أنهم هم أنفسهم كانوا أول من وقفوا في وجهه وحاربوه وارتد كثير منهم عنه ، لأنه كان حربا على نزعتهم العصبية ، وسوى – أمام الله – بين شريفهم ووضيعهم . وإذا كان الرسول عليه السلام منهم فإن الأنبياء جميعا – سوى أربعة منهم هم : هود وصالح وإسماعيل ومحمد – كانوا من غير العرب .

وأما فخرهم بروعة أشعارهم وبلاغة خطبهم ، وما حققوا في هذا المجال ، فإنهم لم ينفردوا بهذه المزايا دون سائر الشعوب . فقد كان لدى اليونان والرومان الشعراء الفطاحل ، الذين نظموا أشعارهم – كالعرب – موزونة ومقفاة ، وكان لدى اليونان والرومان والفرس خطباء مصاقع ، ملكوا أزمة القول ، مع فضل عقل وسحر بيان .

والخطابة – كما يقول الجاحظ بلسانهم – شيء في جميع الأمم ، وبكل الأجيال إليه أعظم الحاجة ، حتى إن الزنج – مع الغثارة [2] ، ومع فرط الغباوة ، ومع كلال الحد وغلظ الحس وفساد المزاج – لتطيل الخطب ، وتفوق في ذلك جميع العجم ، وإن كانت معانيها أجفى وأغلظ ، وألفاظها أخطل وأجهل . وقد علمنا أن أخطب الناس الفرس ، وأخطب الفرس أهل فارس ، وأعذبهم كلاما وأسهلهم مخرجا وأحسنهم دلا [3] وأشدهم فيه تحكما ، أهل مرو [4] . وقالوا كذلك : ومن أحب أن يبلغ في صناعة البلاغة ، ويعرف

(١) انظر تاريخ التمدن الإسلامي ٤/١٥٣ – ١٥٤ وضحى الإسلام ١/٥٤ .
(٢) الغثارة : الحمق والجهل .
(٣) الدل : الهدي والسمت .
(٤) البيان والتبيين ٣/١٢ – ١٣ .

الغريب . ويتبحر في اللغة ، فليقرأ كتاب كارْوَنْد . ومن احتاج إلى العقل والأدب ، والعلم بالمراتب والعبر والمثُلات (١) ، والألفاظ الكريمة ، والمعاني الشريفة ، فلينظر في سير الملوك . فهذه الفرس ورسائلها وخطبها وألفاظها ومعانيها . وهذه يونان ورسائلها وخطبها ، وعِلَلُها وحِكَمُها ، وهذه كتبها في المنطق التي قد جعلتها الحكماء بها تعرف السّقم من الصحة ، والخطأ من الصواب ، وهذه كتب الهند في حكمها وأسرارها ، وسيرها وعللها . فمن قرأ هذه الكتب ، وعرف غور تلك العقول ، وغرائب تلك الحكم ، عرف أين البيان والبلاغة ، وأين تكاملت تلك الصناعة (٢) .

وقد تولى الجاحظ تفنيد كل مزاعم الشعوبية ، فيما تنقصوا فيه العرب ، وفيما ادعوه لأنفسهم من المفاخر ، وبخاصة في ذلك الجانب من النتاج الوجداني والعقلي ، متمثلا في الشعر والخطابة . فقال :

« وجملة القول أنا لا نعرف الخطب إلا للعرب والفرس ؛ فأما الهند فإنما هم معان مدونة ، وكتب مخلدة ، لا تضاف إلى رجل معروف ، ولا إلى عالم موصوف ، وإنما هي كتب متوارثة ، وآداب على وجه الدهر سائرة مذكورة .

ولليونانيين فلسفة وصناعة منطق ، وكان صاحب المنطق نفسه بَكِيَّ (٣) اللسان ، غير موصوف بالبيان ، مع علمه بتمييز الكلام وتفصيله ومعانيه ، وبخصائصه . وهم يزعمون أن جالينوس كان أنطق الناس ، ولم يذكروه بالخطابة ولا بهذا الجنس من البلاغة . وفي الفرس خطباء، إلا أن كل كلام للفرس، وكل معنى للعجم ، فإنما هو عن طول فكرة وعن اجتهاد رأي ، وطول خلوة ، وعن مشاورة ومعاونة ، وعن طول التفكير ودراسة الكتب ، وحكاية الثاني علم الأول ، وزيادة الثالث في علم الثاني ، حتى اجتمعت ثمار تلك الفكَر عند

(١) المثلة : العقوبة والتنكيل .
(٢) البيان والتبيين ٣/١٤ .
(٣) أي قليل الكلام عن عدم اقتدار عليه .

آخرهم . وكل شيء للعرب فإنما هو بديهة وارتجال ، وكأنه إلهام . وليست هناك معاناة ولا مكابدة ، ولا إجالة فكر ولا استعانة ، وإنما هو أن يصرف وهمه إلى الكلام ، أو إلى رجز يوم الخصام ، أو حين يمتح على رأس بئر ، أو يحدو ببعير ، أو عند المقارعة أو المناقلة ، أو عند صراع أو في حرب ، فما هو إلا ان يصرف وهمه إلى جملة المذهب ، وإلى العمود الذي إليه يقصد ، فتأتيه المعاني أرسالا [1] ، وتنثال عليه الألفاظ انثيالا ، ثم لا يقيده على نفسه [2] ، ولا يدرسُه أحدا من ولده . وكانوا أميين لا يكتبون ، ومطبوعين لا يتكلفون ، وكان الكلام الجيد عندهم أظهر وأكثر ، وهم عليه أقدر ، وله أقهر ، وكل واحد في نفسه أنطق ، ومكانه من البيان أرفع ، وخطباؤهم للكلام أوجد ، والكلام عليهم أسهل ، وهو عليهم أيسر من أن يفتقروا إلى تحفظ ، ويحتاجوا إلى تدارس . وليس هم كمن حفظ علم غيره ، واحتذى على الكلام من كان قبله ، فلم يحفظوا إلا ما علق بقلوبهم ، والتحم بصدورهم ، واتصل بعقولهم ، من غير تكلف ولا قصد ، ولا تحفظ ولا طلب . وإن شيئا هذا الذي في أيدينا جزء منه ، لبالمقدار الذي لا يعلمه إلا من أحاط بقطر السحاب وعدد التّراب ، وهو الله الذي يحيط بما كان ، والعالم بما سيكون .

ونحن — أبقاك الله — إذا ادعينا للعرب أصناف البلاغة من القصيد والأرجاز ومن المنثور والأسجاع ،ومن المزدوج وما لا يزدوج،فمعنا العلم أن ذلك لهم شاهد صادق من الديباجة الكريمة ، والرونق العجيب ، والسبك والنحت ، الذي لا يستطيع أشعر الناس اليوم ، ولا أرفعهم في البيان ، أن يقول مثل ذلك إلا في اليسير ، والنبْذ القايل .

ونحن لا نستطيع أن نعلم أن الرسائل التي بأيدي الناس للفرس ، أنهـا صحيحة غير مصنوعة ، وقديمة غير مولّدة؛ إذ كان مثل ابن المقفع وسهل بن

(١) أي أفواجاً .
(٢) أي أنه لا [illegible] .

هارون وأبي عبيدالله وعبد الحميد وغيلان ، يستطيعون أن يولّدوا مثل تلك الرسائل ، ويصنعوا مثل تلك السير .

وأخرى : أنك متى أخذت بيد الشعوبي فأدخلته بلاد الأعراب الخُلّص ، ومعدن الفصاحة التامة ووقّفته على شاعر مفلق ، أو خطيب مصقع ، علم أن الذي قلت هو الحق ، وأبصر الشاهد عيانا فهذا فرق ما بيننا وبينهم » [1] .

وقد حرصنا على إيراد هذا الدفاع من ناحيتين : أولاهما أن جانب الإبداع الأدبي لدى العرب هو الجانب الذي لم تجد الشعوبية مناصا من التعرف عليه والتمرس به في سبيل أن ينشئوا أدبا في اللغة العربية التي كانت قد صارت لغة الشعوب التي دخلت في الإسلام . وكان الصعود إلى المناصب العليا في الدولة يتطلب منهم الحذاقة في هذه اللغة وأدبها . ولذلك لا نعجب عندما نعرف أن كثيرين من كتاب علماء اللغة منذ سيبويه كانوا من أصول غير عربية . وكذلك الحال في كتاب الدولة ووزرائها وشعرائها ، كان أدب اللغة العربية ركيزتهم ووسيلتهم في التعبير . والغريب — بل الطبيعي — أنهم كانوا حراصا على التجويد في هذا المجال ، حتى يتفوقوا فيه على العرب أنفسهم .

أما الناحية الثانية ففيما أورده الجاحظ في هذه القطعة من الدفاع نموذج من نماذج الجدل في قضية الشعوبية ، الذي استفاض في ذلك العصر .

— ٣ —

والآن ، من أولئك الشعوبيون الذين كانوا ينتقضون على العرب ويحطون من شأنهم ؟

ينبغي أولا أن نعرف أن النزعة الشعوبية لم تكن مقصورة على أبناء شعب من غير العرب دون شعب آخر ، فقد كان منهم الفرس والنبط والقبط والذين

(١) البيان والتبيين ٣/٢٧ — ٢٩ .

دخلوا في الإسلام في الأندلس . فالذين قادوا حركة الهجوم المعنوي على العرب كانوا من أبناء هذه الشعوب جميعا .

وابن قتيبة — وهو كذلك ممن تصدوا للشعوبية وفندوا مزاعمها — يذهب إلى أن أكثر هؤلاء الشعوبية عداء للعرب هم الغوغاء من أبناء هذه الشعوب . يقول : « ولم أر في هذه الشعوبية أرسخ عداوة ، ولا أشد نصبا للعرب ، من السَّفِلَة والحَشْوَةِ وأوباش النبط وأبناء أكَرَةِ القرى » . ولكنه يعود فيذكر منهم « قوما تحلوا بحلية الأدب ، فجالسوا الأشراف ، وقوما اتسموا بميسَم الكتابة ، فقربوا من السلطان ، فدخلتهم الأنفة لآدابهم ، والغضاضة لأقدارهم من لؤم مغارسهم ، وخبث عناصرهم . فمنهم من ألحق نفسه بأشراف العجم ، واعتزى إلى ملوكهم وأساورتهم ، ودخل في باب فسيح لا حجاب عليه ، ونسب واسع لا مدافع عنه ، ومنهم من أقام على خساسته ، ينافح عن لؤمه ، ويدعي الشرف للعجم كلها ، ليكون من ذوي الشرف ، ويظهر بغض العرب بتنقصها ، ويستفرغ مجهوده في مشاتمها ، وإظهار مثالبها ، وتحريف الكلم في مناقبها ، وبلسانها نطق ، وبهممها أنف ، وبآدابها تسلح عليها ؛ فإن هو عرف خيرا ستره ، وإن ظهر حقره ، وإن احتمل التأويلات صرفه إلى أقبحها ، وإن سمع سوءا نشره .. وإن لم يجده تخرصه »[1] .

وهذه العبارات تضع أيدينا على حجم النزعة الشعوبية المناهضة للعرب ؛ إذ يبدو أنها كانت بارزة على المستويين الشعبي الصرف والثقافي .

أما على المستوى الشعبي الصرف فلعلها كانت ظاهرة في التعامل اليومي ، بخاصة في طبقة الفلاحين وعمال الزراعة (النبط وأبناء أكرة القرى) ، أولئك الذين كانوا يرون في الزراعة مهنة أشرف من مهنة رعي الشاء والإبل التي عرف بها العرب ، والتي كان لها أثر بارز في سلوكهم[2] . وفيما نقله الجاحظ من

---

(١) ضحى الإسلام ١/٦٢ — ٦٣ .
(٢) نفسه ١/٥٩ .

حجاجهم ما يشير إلى هذا ، فهم يقولون للعرب : « .. ولكنكم كنتم رعاة بين الإبل والغنم ، فحملتم القنا في الحضر بفضل عادتكم لحملها في السفر ، وحملتموها في المدر بفضل عادتكم لحملها في الوبر ، وحملتموها في السلم بفضل عادتكم لحملها في الحرب . ولطول اعتيادكم لمخاطبة الإبل ، جفا كلامكم ، وغلظت مخارج أصواتكم ، حتى إنكم إذا كلمتم الجلساء إنما تخاطبون الصُمّان » . . [1] .

وأما على المستوى الثقافي فقد كانت فئة الشعراء الشعوبيين تقود الحملة ضد العرب – على نحو ما رأينا في الفصل السابق . ولكن لم يكن الشعراء وحدهم في الميدان ، بل كانت تظاهرهم فئات ممن بلغوا في الدولة مناصب عالية ، وإن عملوا في سر وكتمان لأمرهم ، حتى لا يتعرضوا لأذى الخلفاء وبطشهم . وكذلك كانت فئة أخرى ممن اشتغلوا بالأدب والعلم تغذي هذه النزعة وتحرص عليها . وقد ظهر أثر ذلك فيما وضعوا من تصنيفات وما ألفوا من كتب . وربما كانت هاتان الفئتان هما أخطر فئات الشعوبية ، وبخاصة الفئة الأخيرة .

– ٤ –

ولننظر الآن فيما كان من أثر هذه الفئة الأخيرة في حربها على العرب وعلى تراثهم التاريخي والأدبي والعقلي .

لقد شن هؤلاء حربهم من جناحين : جناح اتجه إلى إبراز تاريخ العجم وفضائلهم ، وجناح اتجه إلى إبراز مثالب العرب والطعن عليهم .

فممن ألفوا في مناقب العجم وفضائلهم سعيد بن حميد بن البختكان ؛ وكان – كما يقول ابن النديم[2] – فهماً متكلما فصيحا ، وله أصل في الفرس قديم

---

(١) البيان والتبيين ٣/١٤ .

(٢) الفهرست ص ١٨٥ .

وكان شديد العصبية على العرب ، وله من الكتب كتاب « فضل العجم على العرب وافتخارها » . ويذكر ابن النديم سعيد بن حميد في نفس الموضع دون لقب ، ويقول عنه إنه كاتب شاعر مترسل ، عذب الألفاظ ، متقدم في صناعته .. وكان يدعي أنه كان من أولاد ملوك الفرس. وله من الكتب كتاب « انتصاف العجم من العرب » . وربما كان هذان السعيدان شخصا واحدا وإن ترجم له ابن النديم مرتين ، وكان الكتابان المذكوران أيضا كتابا واحدا ونفس الكتاب . وعلى كل فلم يبق من أيٍّ منهما شيء .

ومنهم أبو عبيدة معمر بن المثنى التيمي . كان مولى لتيم قريش، وقيل هو مولى لبني عبيدالله بن معمر التيمي . وقد قال له بعضهم : « يا أبا عبيدة ! قد ذكرت الناس وطعنت في أنسابهم ، فبالله إلا عرفتني من كان أبوك وما أصله ! » . فقال : « حدثني أبي أن أباه كان يهوديا بباجروان » . ويقول عنه علان الشعوبي إنه « يلقب بسحب ، من أهالي فارس ، أعجمي الأصل » . ويصفه ابن النديم بأنه « كان وَسِخاً مدخول الدين ، مدخول النسب » [1] . وذكر له كتابا في تمجيد الفرس بعنوان « فضائل الفرس » .

ومنهم الهيثم بن عدي ، وكان عالماً بالشعر والأخبار والمثالب والمناقب، والمآثر والأنساب . وكان مطعونا في نسبه . وفي كتبه التي ذكرها له ابن النديم [2] ، يمجد فيها الفرس وتاريخهم ، كتاب « تاريخ العجم وبني أمية » ، وكتاب « أخبار الفرس » .

وقد كان « من آثار الشعوبية أنهم لونوا ما رووا من تاريخ الفرس لونا زاهيا جميلا ، ونسبوا إلى ملوكهم الحِكم الرائعة ، والسياسة الحكيمة ، وكسوه أبهة وعظمة بالغوا فيهما ، وزعموا أن الفرس من ولد إسحق بن إبراهيم عليه السلام ، والعرب من ولد إسماعيل بن إبراهيم ، وإسحق ابن سارة

(١) نفسه ص ٨٥ .
(٢) نفسه ص ١٥١ – ١٥٢ .

الحرة ، وإسماعيل ابن هاجر الأمــة ؛ فهم أفضل من العرب لأنهم بنو الأحرار ، وأما العرب فبنو اللخناء . وهي دعوى غير صحيحة علميا ، وإنما وضعت ليرفع الفرس من شأنهم ، وليفخروا بها على العرب ، كما زعموا أن سابور سمي ذا الأكتاف لأنه أوقع بالعرب في العراق وخلع أكتافهم » [1] .

وإذا نحن رجعنا إلى أشعار الموالي في الفصل السابق وجدنا أكثر من مثال يصف فيه الشاعر الموالي بأنهم « بنو الأحرار » . والآن يتضح لنا أن هذا الوصف إنما كان يرتكز على ما روجه النسّابة الشعوبيون — ادعاء — من انتسابهم إلى إسحــق .

وفي الجناح الثاني ، حيث يكون الهدف الحط من العرب عن طريق إبراز مثالبهم يعود الهيثم بن عدي إلى الصورة فنجد له من كتب المثالب « كتاب المثالب الكبير » و « كتاب المثالب الصغير » ، وكتاب « مثالب ربيعة » . ثم نجده يكتب كتابا خبيثا يسميه « كتاب من تزوج من الموالي في العرب » ، والهدف منه واضح . ويكتب كذلك كتابا أشنع يسميه « كتاب أسماء بغايا قريش في الجاهلية ، وأسماء من ولدن » . وكل ذلك هدفه الطعن في أنساب العرب ، والتشهير بهم ، وإبراز أن من العرب من هم أبناء سفاح .

ثم يظهر أبو عبيدة مرة أخرى فنعرف أنه صنف الكتب في مثالب العرب أيضا ، فكان من ذلك « كتاب المثالب » ، و « كتاب مثالب باهلة » ، و « كتاب لصوص العرب » ، و « كتاب أدعياء العرب » . ويقول ابن النديم إنه طعن في كتاب المثالب على أسباب النبي صلى الله عليه وسلم ، ويذكر أنه — أعني أبا عبيدة — « لما مات لم يحضر جنازته أحد ، لأنه لم يكن يسلم منه شريف ولا غيره » [2] .

ثم نجد هشام بن محمد بن السائب الكلبي — وهو « عالم بالنسب وأخبار العرب

---

(١) ضحى الإسلام ٧٤/١ .
(٢) الفهرست ص ٨٥ .

وأيامها ومثالبها ووقائعها ، أخذ عن أبيه وعن جماعة من الرواة ـ يؤلف كتابا في « المثالب » [1] ، « يتحدث فيه عن مثالب القبائل في الجاهلية ، وعمن كان يأكل الربا من العرب ، ويتحدث عن لصوصهم والمخنثين فيهم والأدعياء من قريش واللاطة والمأبونين والبغايا ، ويسمي من أتي به من سفاح الجاهلية ، ويتحدث عن فساد الزواج في الجاهلية ، وأولاد الزنا الذين شرفوا من العرب» [2] وما زال الكتاب مخطوطا .

وهناك سهل بن هارون بن رامنوي الدستميساني ، وكان أمينا لخزانة كتب « بيت الحكمة » في عهد المأمون ، وكان « فارسي الأصل ، شعوبي المذهب ، شديد العصبية على العرب ، وله في ذلك كتب كثيرة .. وعمل للحسن بن سهل رسالة يمدح فيها البخل ويرغبه فيه » [3] فلما كان العرب مشهورين بالكرم ، يفاخرون به ، كتب سهل هذه الرسالة لكي « يقلب فيها قيمة الكرم والبخل ، ويعد الكرم رذيلة والبخل فضيلة » [4] .

وهناك أيضا علاّن الشعوبي ، وأصله فارسي ، وكان راوية عارفا بالأنساب والمثالب والمنافرات ، منقطعا إلى البرامكة ، وينسخ في بيت الحكمة للرشيد وللمأمون والبرامكة . عمل كتاب « الميدان في المثالب » ، الذي هتك فيه العرب وأظهر مثالبها متعرضا لما يزيد على خمسين قبيلة من القبائل العربية ، في مقدمتها قبيلة قريش [5] .

والغالب أن هؤلاء الشعوبية فيما أخذوه على العرب ، وفيما مدحوا به غيرهم ، كانوا غير علميين ؛ فهم يقتنصون الحادثة المفردة مما وقع لفرد من

---

(١) نفسه ص ١٤٦ .
(٢) محمد مصطفى هدارة : اتجاهات الشعر العربي في القرن الثاني الهجري – دار المعارف بمصر سنة ١٩٦٣ – ص ٤١٤ .
(٣) الفهرست ١٨٠ .
(٤) ضحى الإسلام ٦٨/١ .
(٥) الفهرست ١٥٩ – ١٦٠ .

إحدى القبائل العربية فيه ما يعيب ، فإذا بهم يعممون الحكم على القبيلة كلها وعلى العرب أجمع . ومن جهة أخرى خرجوا في حديثهم عن مناقب العجم إلى المبالغة ، حتى تبدو الفروق بين العجم والعرب باهظة .

ولم تكن الحملة على العرب بهذين الجناحين دون قلب للهجوم؛ فقد عمدت طائفة من الشعوبيين إلى تشويه الثقافة العربية بتحريفها أو الدسّ عليها .

صنعوا هذا في مجال الأدب ؛ فكانوا يختلقون القصص الغريبة ليجعلوها شرحا للأشعار والأمثال العربية .

وصنعوا هذا عندما راحوا ينسبون الشعر إلى غير قائله ، أو ينحلون الشاعر ما لم يقله من شعر .

وصنعوه عندما راحوا يفسرون القرآن بآرائهم الخاصة، كما كان أبو عبيدة معمر بن المثنى يفعل .

وفي مجال الحديث الشريف وجدوا مجالا فسيحا للتلاعب ؛ فاختلقوا الأحاديث التي ترفع من شأن أنفسهم ، كما اخترعوا كذلك الأحاديث التي تفسد على الناس عقيدتهم ، وكان ذلك أخبث ، وأمر وأدهى . ويقال إن عبد الكريم بن أبي العوجاء المحدثّ بالكوفة كان من المشكوك في أمرهم ، فاستدعاه أميرها محمد بن سليمان وأمر بقتله ، وكان ذلك في سنة ١٥٣ هـ . فلما أيقن أنه مقتول قال : والله لقد وضعت أربعة آلاف حديث ، حللت بها الحرام وحرمت بها الحلال . والله لقد فطرتكم يوم صومكم ، وصومتكم يوم فطركم [١] .

وقد تطلب هذا الإفساد والتشويه للثقافة العربية جهدا عنيفا من علماء المسلمين والمشتغلين بالأدب منهم للكشف عن هذا التزييف والتحذير من الأخذ عن أصحابه . واتخذ علماء الحديث منهم منهجا أشد ما يكون دقة وصرامة لبيان الصحيح من الزائف، هومنهج التوثيق . وكذلك تأثر المشتغلون منهم بالأدب

(١) انظر تاريخ التمدن الإسلامي ٣/٧٤ .

بهذا المنهج ، فعمدوا إلى توثيق رواياتهم ، والكشف عن كل موضوع ومنتحل ، بخاصة في مجال الشعر ، فخلصوا من الفوضى التي عمد الشعوبيون إلى إشاعتها فيه .

على أن هؤلاء الشعوبية لم يقتصروا على تشويه الثقافة العربية والإسلامية ، بل عمدوا – في حربهم – إلى ترجمة كتب عقائدهم القديمة ، كالمانوية والمزدكية ، يبغون بهذا دس هذه المعتقدات على الفكر الإسلامي .

فإذا قلنا بعد هذا أن الشعوبية كانت حربا على العرب ، موجهة إلى تراثهم التاريخي والأدبي ، بل موجهة إلى الإسلام نفسه ، لم نكن مبعدين أو مغالين .

– ٥ –

ويبدو أن هذا الصراع المعنوي لم يشغل خلفاء بني العباس وولاتهم إلا بمقدار ما كان يظهر منه من خطر على العقيدة الإسلامية ، كما صنع محمد بن سليمان بابن أبي العوجاء ، على نحو ما عرفنا منذ قليل ، وكما صنع المهدي بالزنادقة ، إذ تعقبهم وقتل كثيرا منهم ، ومعظمهم كانوا من ذوي النزعة الشعوبية المتطرفة .

ويبدو أن معركة هؤلاء الشعوبية كانت من نوع مختلف تماما عن المعارك التي وجد العباسيون أنفسهم مضطرين إلى خوضها بضراوة وعنف . فقد كان تنبههم شديدا إلى كل الحركات الثائرة التي تعلن العصيان والتمرد على الدولة . وهي بطبيعتها حركات ظاهرة ، لها قيادتها المعلنة ، ولها أنصارها ، ولها تمركزها في نطاق محدود أو منطقة بعينها من الدولة . ومن أجل هذا كان من السهل على العباسيين ، حين كانت الدولة ما تزال في صدر حياتها فتية وقوية ، أن يجردوا الجيوش ويقضوا على هذه الحركات وعلى زعمائها .

أما بالنسبة للشعوبية فكان الأمر مختلفا ؛ إذ لم تكن الشعوبية حركة محدودة البيئة أو محدودة في منطقة بعينها ، ولم تشكل – في ظاهر الأمر – خطرا مباشرا

يهدد خلافة العباسيين . هذا فضلا عن أن الشعوبيين لم يكونوا درجة واحدة في عصبيتهم ، فقد كان منهم من يقولون بالمبدأ الإسلامي في التسوية بين البشر كافة أمام الله عز وجل . وهم بعد هذا كله لم يشهروا سلاحا أو يعلنوا عصيانا وتمردا .

كل هذه الأسباب – فيما يبدو لي – جعلت الخلفاء لا يكترثون كثيرا بذلك الجدل بين العرب والشعوبية ، بما يقوله هؤلاء وبما يرد به هؤلاء ، سواء في الشعر أو في الكتب المصنفة .

ويضيف أحمد أمين سببا آخر لعدم اكتراث خلفاء بني العباس لهذا الصراع وتركهم للشعوبية تقول ما تشاء ، حتى بلغت أوج عنفها في منتصف القرن الثالث الهجري ، فيقول : إن الخلفاء العباسيين تعصبوا للإسلام ، ولم يتعصبوا كثيرا للعربية ... وذلك طبيعي ؛ لأن أكثرهم مولدون[1] . وهو يعني أن أمهات هؤلاء الخلفاء كن – في الأغلب الأعم – من أصل غير عربي .

وربما لا يكون في وسعنا الآن أن نقدر جيدا مقدار أثر هذا العامل في إفساح المجال للشعوبية في ذلك الزمن البعيد ، ومع ذلك لا نملك إلا أن نسلم بأنه ربما كان من العوامل التي ساعدت الشعوبية على الاستفحال .

والواقع أن اتساع نفوذ الفرس في الدولة ، وتسنمهم المناصب القيادية فيها ، وتوليهم الوزارة واحدا بعد الآخر – كل ذلك من العوامل التي ساعدت الشعوبية على كشف النقاب عن وجهها ، وعلى التمادي والغلو في حربها للفكرة العربية . وذلك أن هؤلاء الشعوبيين كانوا يجدون المساندة بل التشجيع من أولئك الذين اعتلوا منهم المناصب .

كان سهل بن هارون إنما عمل رسالته في البخل للحسن بن سهل[2] ، وهي

---

(١) ضحى الإسلام ١/٦٣ .

(٢) الفهرست ص ١٨٠ .

الرسالة التي نال فيها – بطريقة غير مباشرة – من الكرم العربي . لقد راح يرغّب الحسن في البخل ، ويستميحه – كما يقول ابن النديم – في خلال ذلك ، فأجابه الحسن على ظهر رسالته : وصلت رسالتك ، ووقفنا على نصيحتك ، وقد جعلنا المكافأة عنها القبول منك ، والتصديق لك ، والسلام .

فكتابة هذه الرسالة لرجل من الفرس ، له – مع أخيه الفضل بن سهل – أكبر الفضل في تثبيت دعائم الحكم للخليفة للمأمون ، لها مغزاها .

وكان علان الشعوبي منقطعا للبرامكة [1] ، فكان ذلك يضمن له نوعا من الاطمئنان والحماية . وقد أجازه طاهر بن الحسين – قائد جيوش المأمون ، وقاتل الأمين ، ومؤسس الدولة الطاهرية فيما بعد – بثلاثين ألف [2] درهم عن كتابه الذي صنفه في مثالب العرب .

ويبدو أن الشعوبيين كانوا في ذلك العصر يتكاتفون ، ويسعى كل منهم في صالح الآخر ، ويتعاونون على إقصاء أي نفوذ معنوي للفكرة العربية عمن يُرى فيه ميل إليها من الخلفاء . فنرى الشعوبيين يناصرون أبا عبيدة . وحين رأوا الأصمعي – وهو نصير الفكرة العربية – يحتل مكانة لدى هارون الرشيد سعوا في إقصائه عن طريق القدح فيه لدى الرشيد ، وظلوا يلحون في ذلك حتّى أسقطوه عنده ، في الوقت الذي كانوا فيه يكيلون الثناء لأبي عبيدة ، ويبالغون فيه ، حتّى أنفذ الرشيد إليه من أقدمه [3] .

وهكذا كانت هذه العصابة تتحرك ، مستعينة بكل الوسائل غير الشريفة للتمكين لنفسها .

وحين نذكر أبا عبيدة نذكر كذلك طعن ابن النديم له في دينه . والواقع أن

---

(١) نفسه ص ١٦٠ .
(٢) ضحى الإسلام ٦٣/١ .
(٣) نفسه ٧٣/١ .

الشعوبيين بصفة عامة ، بخاصة المتطرفين منهم ، لم يكن الإسلام قد تغلغل في نفوسهم ، ولم يعْدُ أن يكون قشرة مظهرية يحجبون خلفها نزعاتهم وعقائدهم الدينية القديمة .

وهكذا استطاعت الحركة الشعوبية أن تسير في هدوء واطمئنان قُدُماً نحو أهدافها البعيدة ، وأن تحقق هذه الأهداف آخر الأمر ، حين تهيأت لها الظروف المادية لإنشاء دويلات فارسية القومية والطابع على أنقاض الدولة الإسلامية.

* * *

الفَصل الخامِس
الصِّراع بَين العربِ وَالرّوم

— ١ —

الصراع بين العرب والروم لم يظهر في أبان الحكم العباسي ، بل هو صراع قديم يمكن أن تؤرخ بدايته بظهور الإسلام نفسه. ذلك أن الإسلام جاء معه بمبدأ الجهاد في سبيل الله ، فخرج العرب المسلمون من شبه جزيرتهم ينشرون الدين الجديد في الشعوب المجاورة ، فكانت الفتوح وكانت الغزوات. وما أسرع ما بسط المسلمون نفوذهم في العراق وفارس والشام ومصر ، حتى صارت حدود الدولة الإسلامية الناشئة أبعد ما تكون عن مركز الخلافة في الحجاز ، فاضطر معاوية بن أبي سفيان إلى اتخاذ دمشق عاصمة له حين انتهت إليه الخلافة .

وقد كان تأمين هذه الحدود أمرا لازما ، لأنه منها تنطلق الغزوات وتمتد الفتوح . وفي الوقت نفسه لم تكن هناك دولة مجاورة قادرة على تهديد أمن هذه الحدود ومناوأة المسلمين سوى دولة الروم الشرقية ، التي استطاع المسلمون — مع ذلك — أن يسلخوا منها الأراضي السورية منذ عهد عمر بن الخطاب . ومنذ ذلك الوقت بدأ الصراع بين العرب والروم: العرب يرون أنهم مطالبون بجهاد

الكفار ونشر دين الإسلام والغزو في سبيل الله، ويرون أن قلعة الكفر الحصينة هي القسطنطينية عاصمة بلاد الروم ، فلا بد من غزوها وعرض الإسلام على أهلها. والروم يستشعرون الخطر على كيانهم وعلى دولتهم وعلى دينهم فيتربصون بالمسلمين ويحشدون قواهم ، ويشنون حملات على حدود الدولة الإسلامية ، إن لم تحقق لهم استخلاص ما فقدوه من البلاد السورية فلا أقل من أن تقوم بدور الحرب الوقائية — كما نقول في مصطلح اليوم .

ولأن بلاد الروم التي كانت تشمل آسيا الصغرى كثيرة الجبال وعرة المسالك شديدة البرودة شتاء ، كان أنسب وقت يقوم فيه العرب بغزواتهم لهذه البلاد هو فصل الصيف . ومن ثم أطلق على هذه الغزوات أو على المحاربين المشتركين فيها اسم « الصائفة » أو « الصوائف ». ومنذ عهد عمر بن الخطاب صار غزو الصائفة عملا تقليديا يحرص عايه خلفاء المسلمين من الأمويين والعباسيين . « وكانت أول صائفة هي التي وجهها عمر بن الخطاب الى بلاد الروم في سنة ٢١ هـ ، وجعل قيادة الجيش فيها لعمير بن سعد الأنصاري »[١] . وإذا لم يتهيأ للخليفة نفسه الخروج على رأس هذه الغزوة الصيفية فإنه كان يعقد لواء الجيش لواحد من أقربائه القريبين ، وإلا فلقائد من قواده الذين يثق في مقدرتهم.

في عهد معاوية بن أبي سفيان غزا ابنه يزيد بلاد الروم حتى وصل إلى القسطنطينة في سنة ٤٩ هـ وأظهر تحت أسوارها بطولة نادرة . حتى إذا انتهى الصيف عادت جيوش المسلمين . وفي هذه الغزوة توفي الصحابي الجليل أبو أيوب الأنصاري فدفن — وفقا لرغبته — تحت أسوار المدينة ، وصار قبره مزارا يتبرك به المسلمون والروم على السواء طوال العصور التالية .

وقد ظلت هذه الغزوات دأب الأمويين ، وحققوا فيها انتصارات باهرة.

---

(١) انظر : فتحي عثمان : الحدود الإسلامية البيزنطية — دار الكاتب العربي بالقاهرة — حـ ٢ ص ٣٥٣ .

وكانت المنطقة بين قسطنطينية وأنطاكية مسرحا لحروبهم مع الروم ، وفتحوا كثيرا من البلدان ، مثل « أماسية وخرشنة وعمورية وسلوقية وقيسارية والمصيصة ، وفيها حصون فتحها العرب ، كحصن بولق والأخرم وبولس وقمقم وحصن المرأة »[1] .

وفيما مدح به الأخطل الوليد بن عبد الملك ما يؤكد أن هذه الغزوات الصيفية لبلاد الروم كانت قد صارت غزوات تقليدية ، حيث قال :

وفي كل عام منك للروم غزوةٌ ... بعيدةُ آثار السنابك والسرب
وإن لها يومين : يومَ إقامةٍ ... ويوما تشكّى القَضَّ من حذرِ الدرب

ولكن على الرغم من أن العرب في العصر الأموي وصلوا إلى القسطنطينية وضربوا عليها الحصار في ثلاث من هذه الغزوات ، فإنهم لم يتمكنوا من اقتحامها والإيقاع بأهلها . ومن أجل ذلك ظلت القسطنطينية وظل الروم مصدرا للقلاقل في زمن العباسيين .

— ٢ —

كانت المواقع الدفاعية التي تقع على الحدود بين العرب والروم تسمى بالثغور . وفي هذه المواقع كانت تنشأ الأربطة ، وهي أماكن تجمع المسلمين الذين نذروا أنفسهم للجهاد بوازع شخصي . أما الثغور فكانت مواقع محصنة بالأسوار والقلاع ، وفيها المحاربون المرتزقة ، الذين تندبهم الدولة لحراسة الحدود وتجري لهم الرواتب . وكانت الثغور نوعين : ثغورا برية[2] وأخرى بحرية . وفي هذه الثغور بنوعيها كانت تقع الحروب بين العرب والروم ؛ فمرة

(١) زكي المحاسني : شعر الحرب في أدب العرب – دار المعارف بمصر ١٩٦١ – ص ١٣٢–١٣٣.
(٢) تنقسم هذه الثغور إلى ثغور الشام والثغور الجزرية . وقد بدأت عملية تحصينها وإعدادها بكل الوسائل التي تجعلها مراكز دفاع قوية منذ عهد معاوية ، ثم استمرت حتى استكملت في عهد الأمويين . (انظر فتحي عثمان : نفسه حـ ١ ص ٣٩٢ فما بعدها) .

يغلب عليها هؤلاء ومرة هؤلاء . ومن أجل ذلك كونت هذه المناطق بيئة لها طبيعتها الخاصة ، وكان لها – نتيجة لذلك – آثار بعيدة المدى في حياة الشعبين ، العربي والرومي ، على السواء . فكما كانت مجالا للصراع الحربي بين الشعبين كانت مجالا كذلك للاحتكاك الحضاري بينهما : الاجتماعي والفكري والأدبي والفني .

فلنتتبع الآن – في إيجاز – مراحل ذلك الصراع الحربي في زمن العباسيين.

(أ) في عهد الخليفة المنصور أغار الروم على ملطية ، وكانت إذ ذاك من الثغور الإسلامية ، فدخلوها في سنة ١٣٨ ﻫ عنوة وقهروا أهلها وهدموا سورها. وحين علم المنصور بذلك أغزى الصائفة عمه صالح بن علي ومعه أخوه العباس ابن محمد بن علي، فبنى ما كان صاحب الروم هدمه من ملطية . ثم خرجا معاً للغزو من درب الحدث وتوغلا في أرض الروم، في حين توغل جعفر بن حنظلة البهراني من درب ملطية . وقد انتهى هذا الغزو بتبادل الأسرى. وبهذا استنقذ المنصور من الروم أسرى المسلمين .

وفي سنة ١٤٠ ﻫ غزا الصائفة الحسن بن قحطبة مع عبد الوهاب بن إبراهيم الإمام ، وأقبل قسطنطين ، صاحب الروم ، في جيش كثيف فنزل جيحان، فبلغه كثرة المسلمين ، فأحجم عنهم ، ثم لم تكن صائفة بعد ذلك إلى سنة ١٤٦ ﻫ ، لاشتغال المنصور بأمر محمد بن عبد الله العلوي في المدينة، ثم بأمر أخيه إبراهيم في البصرة . ثم استؤنفت الصوائف بطريقتها التقليدية حتى سنة ١٥٥ ﻫ . وفي هذه السنة طلب صاحب الروم الصلح ، على أن يؤدي للمسلمين الجزية .

وهكذا ظلت هذه الحروب بين الطرفين مجرد غارات يتجاوز فيها كل طرف حدوده ويحدث ما يحدث من تخريب ثم يعود أدراجه ، دون أن يحقق كسبا حقيقيا .

(ب) وفي عهد المهدي ساءت العلاقات بين العرب والروم على نحو أكثر حدة ، واتسع نطاق الحرب فيما بينهم ، فكانت في البر والبحر على السواء .

ففي سنة ١٦٣ هـ أرسل المهدي بابنه هارون الرشيد على رأس جيش ضخم إلى بلاد الروم ففتح حصن « سمالا » بعد حصار دام ثمانيا وثلاثين ليلة ، واستخدم في ضربه المنجنيق . وقد تم الفتح على أساس ألا يقتل هارون أحدا من الأهالي ، وألا يُرحّلوا ، وألا يُفرق بينهم .

وفي سنة ١٦٥ هـ غزا هارون الصائفة مرة أخرى بجيش قارب مائة ألف رجل ، فأوغل في بلاد الروم حتى بلغ القسطنطينية . وهناك جرت بينه وبين « إيريني » أم الملك ، التي كانت تحكم نيابة عن ابنها ، مكاتبات في طلب الصلح والموادعة وإعطاء الفدية ، فقبل منها هارون ذلك . وكان الصلح على أن تدفع للمسلمين جزية قدرها تسعمائة ألف دينار مرتين كل عام . وهنالك كتبت شروط الهدنة لثلاث سنوات ، وتبودل الأسرى . وقد ذكر مروان بن أبي حفصة — شاعر العباسيين — هذه الواقعة في قوله لهارون :

أطفتَ بقُسْطَنْطِينَةِ الرومِ مسنِداً ... إليها القَنَا حتى اكتسى الذلَّ سورُها
وما رُمْتَها حتى أتتك ملوكُها ... بجزيتها ، والحرب تَغْلِي قدورها

وكانت عودة هارون من هذه الغزوة في المحرم من سنة ١٦٨ هـ . ولكن قبل أن تنتهي السنوات الثلاث نقض الروم الهدنة وغدروا ، فوجه إليهم والي الجزيرة وقنّسرين من قِبَل المهدي سرية بقيادة يزيد بن بدر البطال ، فردوهم من حيث أتوا ، وظفروا منهم .

وهكذا يصل المسلمون في عهد المهدي إلى القسطنطينية ويحاصرونها ويهددونها مثلما حدث من قبل في عهد الأمويين . ويقول المستشرق جرونيباوم : « أوشكت الامبراطورية أن تمحى من الوجود تماما على يد العرب ثلاث مرات على الأقل — في سنة ٦٦٨ (٤٨ هـ) ، ومن حوالي ٦٧٣ (٥٤ هـ) إلى ٦٧٩

(٦٠ هـ) – ٦٨٠ (٦١ هـ) ، وفي ٧١٦ (٩٨ هـ) – ٧١٧ (٩٩ هـ) »[1] .
وهذه هي المرات الثلاث التي حاصر فيها المسلمون القسطنطينية في زمن الأمويين . وفي تقديرنا أن غزوة هارون في عهد المهدي لم تكن أقل تهديدا بسقوط الإمبراطورية من سابقاتها .

(ج) وفي عهد هارون الرشيد قامت عصابة من الروم فخلعت الملكة إيريني وولت « نقفور » مكانها . وكان ذلك في سنة ١٨٦ هـ . وكتب نقفور إلى الرشيد يقول : « من نقفور ملك الروم الى هارون ملك العرب . أما بعد فإن الملكة التي كانت قبلي أقامتك مقام الرخ ، وأقامت نفسها مقام البيذق ، فحملت إليك من أموالها ما كنتَ حقيقا بحمل أمثاله إليها ، ولكن ذلك ضعف النساء وحمقهن . فإذا قرأت كتابي فاردد ما حصل قِبَلك من أموالها ، وافْتَدِ نفسك بما يقع به المصادرة لك ، وإلا فالسيف بيننا وبينك ! » فلما قرأ الرشيد الكتاب استفزه الغضب ، فدعا بدواة وكتب على ظهر الكتاب : « بسم الله الرحمن الرحيم . من هارون أمير المؤمنين إلى نقفور كلب الروم . قد قرأت كتابك ، والجواب ما تراه دون أن تسمعه ، والسلام »[2] .

وخرج الرشيد في غزوة تأديبية في بلاد الروم دمر فيها ما دمر ، وغنم ما غنم حتى أناخ بباب هرقلة ، فطلب منه نقفور الموادعة على جزية يؤديها كل سنة ، فقبل الرشيد ذلك منه . ولكنه ما كاد يرجع بجيشه إلى الرقة حتى كان نقفور قد نقض الاتفاق ، فاحتالوا بالشاعر أبي محمد بن عبد الله بن يوسف كي يبلغ الرشيد الخبر ، فقال بين يديه :

نَقَضَ الذي أعطيته نقفورُ ... وعليه دائرة البوار تدورُ
أبشر أمير المؤمنين فإنه ... فتح أتاك به الإلَه كبير
فلقد تباشرت الرعية أن أتى ... بالنقض عنه وافد وبشير

---

(١) جرونيباوم : حضارة الإسلام ص ٥١ .
(٢) محمد الخضري : الدولة العباسية ص ١٣٠ ، وقد أفدنا منه في مواضع مختلفة في حروب الثغور .

ورجت يمينك أن تعجّل غزوة — تشفي النفوس ، مكانها مذكور
أعطاك جزيته وطأطأ خـــدّه — حذرَ الصوارم ، والردى محذور

إلى أن يقول :

نقفور إنك – حين تغدر أن نـأى — عنك الإمام – لجاهل مغـرور
أظننت حين غدرت أنك مفلت ؟ — هبلتْك أمك ! ما ظننت غرور
ألقاك حينُك في زواخر بحـره — فطمت عليك من الإمام بحـور
إن الإمام على اقتسارك قـادر — قربتْ ديارك أم نأت بك دور
ليس الإمام وإن غفلنا – غافـلا — عما يسوس بحزمه ويديـــر
ملك تجرّد للجهاد بنفســه — فعدوّه أبدا به مقهـــور

وأدرك الرشيد ما حدث من نقض نقفور للعهد فكر مغضبا إلى هرقلة وأنزل بها الخراب وشفى غليل نفسه . وفي ذلك يقول الشاعر أبو العتاهية :

ألا نادت هرقلةُ بالخـــراب — من الملك الموفق بالصـــواب
غدا هارون يُرْعِدُ بالمنـــايا — ويبرق بالمُذكَّرة القِضاب
ورايات يحل النصر فيهـــا — تمر كأنها قطع الســحاب
أمير المؤمنين ظفرت فاســلم — وأبشر بالغنيمة والإيـــاب

ولم تكف الحروب بعد ذلك في عهد الرشيد بين العرب والروم ، سواء خرج هو بنفسه للغزو أو خرج قواده العظام ، أمثال هرثمة بن أعين وعقبة بن جعفر . وفي عهده بلغ حميد بن معيوف جزيرة قبرص فأوقع بأهلها . وقد استمرت هذه الغزوات حتى سنة ١٩١ هـ. وكان من أهم الأحداث في هذه الحروب ما حدث من فداء للأسرى بين المسلمين والروم في سنة ١٨٩ هـ حيث استعاد المسلمون كل أسراهم لدى الروم . وإلى هذا أشار مروان بن أبي حفصة في مدحه الرشيد حيث قال :

وفُكَّتْ بك الأسْرَى التي شُيِّدت لها — محابِسُ ما فيها حميم يزورهـــا

وقالوا : سجون المشركين قبورها على حينَ أعْيَ المسلمين فكاكُها

وهكذا لم يكن الصراع الحربي بين العرب والروم في عهد الرشيد ينتهي إلا لكي يبدأ . ولكن من الواضح أن كفة العرب كانت في العموم هي الراجحة طوال هذه الحقبة .

(د) وفي عهد المأمون خلت السنوات الأولى من خلافته من الحرب مع الروم ، ولكنه خرج بنفسه غازيا بلاد الروم في شهر المحرم من سنة ٢١٥ هـ ، بعد أن استخلف على بغداد إسحق بن إبراهيم بن مصعب . واجتاز المأمون في طريقه منبج ثم دابق ثم أنطاكية ثم المصيصة ثم طرسوس (وهي أحد الثغور على الحدود العربية الرومية) ومنها أخذ يوغل في بلاد الروم ، ففتح حصن قرة عنوة وأمر بهدمه ، كما أخضع غيره من الحصون . وحين قفل المأمون إلى الشام بلغه إغارة ملك الروم على طرسوس والمصيصة ، وقتله لعدة آلاف منهما ، فعاد إلى بلاد الروم ، وظل حتى بلغ هرقلة فاستسلم أهلها وطلبوا الصلح ، في حين افتتح أخوه إسحق عددا كبيرا من الحصون ، كما أغار وزيره يحيى بن أكثم إغارات غنم فيها . وحين رضيت نفس المأمون بذلك رحل إلى الشام ومنها إلى مصر ، وكان ذلك في سنة ٢١٦ هـ. ومن مصر عاد المأمون إلى دمشق في السنة التالية، ومنها دخل إلى بلاد الروم للمرة الثالثة ، حتى إذا بلغ حصن لؤلؤة ضرب عليه حصارا استمر مائة يوم ، ثم غادره بعد أن أقام عجيفا– أحد قواده – خلفا له على الحصار ، وانتهى الأمر بخروج أهل لؤلؤة إلى عجيف بالأمان .

ويهمنا بصفة خاصة من كل هذه الحروب التي جرت في مناطق الثغور وفي أرض الروم رسالتان تبادلهما ملك الروم والخليفة المأمون ، وبصفة خاصة ما ورد في رسالة المأمون .

وخلاصة رسالة ملك الروم أنه يذكر المأمون بما كتبه إليه من قبل ينشد السلام والموادعة بين الشعبين ، مع اتصال المرافق بينهما ، وتبادل التجارة ، وفك الأسرى ، وتأمين الطرق ، وأنه ما زالت هذه رغبته ، وأنه إذا رفض

المأمون هذا العرض فإنه ـ أي ملك الروم ـ سيقود اليه الجيوش الجرارة التي لا تبقي ولا تزر . ثم ينهيها بقوله : وإن أفعل فبعد أن قدمت إليك المعذرة ، وأقمت بيني وبينك علم الحجة .

أما رد المأمون فجاء فيه :

.. أما بعد فقد بلغني كتابك فيما سألت من الهدنة ، ودعوت إليه من الموادعة ، وخلطت فيه من اللين والشدة ، مما استعطفت فيه من فسح المتاجر ، واتصال المرافق ، وفك الأسارى ، ورفع القتل والقتال . فلولا ما رجعت إليه من أعمال التؤدة والأخذ بالحظ في تقليب الفكرة . وأن لا أعتقد الرأي في مستقبله إلا في إصلاح ما أوثره في معتقبه ، لجعلت لجواب كتابك خيلا تحمل عن أهل البأس والنجدة والبصيرة ، ينازعونكم عن ثكلكم . ويتقربون إلى الله بدمائكم ، ويستقلون في ذات الله ما نالهم من ألم شوكتكم ، ثم أوصل لهم من الأمداد . وأبلغ لهم كافيا من العدة والعتاد . هم أظمأ إلى المنايا منكم إلى السلامة ومن مخوف معرتهم عليكم . موعدهم إحدى الحسنيين : عاجل غلبة أو كريم منقلب . غير أني رأيت أن أتقدم إليك بالموعظة التي يثبت الله بها عليك الحجة ، من الدعاء لك ولمن معك إلى **الوحدانية والشريعة الحنيفة،فإن أبيت ففدية توجب ذمة ، وتثبت نظرة** ، وإن تركت ذلك ففي يقين المعاينة لقوتنا ما يغني عن الإبلاغ في القول ، والإغراق في الصفة ، والسلام على من اتبع الهدى [1]

هذه الرسالة تلفتنا إلى حقيقتين في شأن هذا الصراع العربي الرومي : الأولى منهما تتعلق بالتبادل الحضاري بين الشعبين ، وسنعود إليها فيما بعد ، والثانية تتعلق بمغزى تلك الغزوات التي كان المسلمون يقومون بها في بلاد الروم . فمن الواضح في عبارات المأمون الأخيرة أنه يعد هذه الغزوات جهادا في سبيل نشر الإسلام . وهو لذلك يعرض على ملك الروم ومن قبله دين التوحيد والشريعة الحنيفة ، فإن أبى جرى عليه حكم الشريعة في أصحاب الذمة في دفع الجزية ،

---

(١) الخضري : نفسه ص ٢٢٤ .

فإن أبى فالسيف . هي إذن حرب جهاد في المحل الأول ، وليست مجرد غزوات للسلب والغنائم . وهذا المعنى سيظل الدافع الأساسي لكل من غزوا الروم بعد ذلك . على أن المأمون لم يحدد معنى هذه الغزوات وهدفها للمرة الأولى ، بل كان هذا دائما هو المعنى وهو الهدف ، وكل ما في الأمر أنه عاد فأبرزه وأكده بعد مضي ما يقرب من مائتي عام على أول غزوة للصائفة لبلاد الروم في عهد عمر بن الخطاب .

(٥) وحين جاء المعتصم الى الخلافة كانت فتنة بابك الخُرَّمى ما تزال مقلقة للخلافة . وهي الفتنة التي بدأت في سنة ٢٠٢ هـ حين رفع بابك هذا راية العصيان على الخلافة العباسية في منطقة « البذ » بين أذربيجان وأران في شمال فارس . وقد أدعى بابك الألوهية ، وأحل لمن استهواهم النهب والاغتصاب والقتل والتمثيل بالغير [1] . وقد أتعب أمره المأمون ، إذ لم تستطع الجيوش التي كان يرسل بها إليه القضاء عليه ، لكثرة من كانوا معه ، ولتحصنه في الجبال الوعرة ، بل إنه أسر من قواد هذه الجيوش أحمد بن الجنيد الإسكافي ، وقتل محمد بن حميد الطوسي الذي رثاه أبو تمام أروع رثاء ..

كانت هذه الفتنة ما تزال قائمة ، لأن جزءا كبيرا من اهتمام المأمون الحربي كان متجها نحو الغرب ، نحو بلاد الروم ، على نحو ما رأينا ، فمات دون أن تنتهي ، ولكنه أوصى أخاه المعتصم أن يولي هذه الفتنة اهتمامه الكامل ، حتى إذا اقتضى الأمر خروجه بنفسه لإخمادها .

من أجل هذا ألقى المعتصم بكل ثقله الحربي نحو الشرق لإخماد هذه الفتنة . وأدرك بابك الخطر فكتب رسالة إلى تيوفيل بن ميخائيل ملك الروم يخبره بأن الفرصة صارت سانحة له — أي لتيوفيل — لمهاجمة الأراضي الإسلامية ، حيث إن جيوش المسلمين قد عبئت لكي تتجه إليه — أي إلى بابك . وكان هدف بابك

---

(١) ابن النديم : الفهرست ص ٤٩٤ .

من هذا أن يخفف عن نفسه العبء حين يبدأ تيوفيل هجومه فيضطر جزء كبير من جيش المسلمين إلى التوجه غربا لحرب تيوفيل .

وكان تيوفيل – من جهة أخرى – يتحين الفرصة للانقضاض على بلاد المسلمين بعدما لقي من المأمون وجيوشه الأهوال حتى اضطر أن يدفع الجزية التي شرطها المأمون – كما عرفنا . وعند ذاك عبأ جيوشه واتجه إلى زبطرة ، فأحرقها ، وقتل الرجال وسبى النساء والذرية ، ثم انتقل منها إلى ملطية فألحق بها وبأهلها الدمار . وكذلك صنع في عدد من حصون المسلمين . وحين بلغت الأخبار المعتصم غضب غضبا شديدا ، وفكر في الخروج إلى بلاد الروم ، ولكنه أدرك أنه لا ينبغي له أن يحارب جبهتين قويتين في وقت واحد ، فأرجأ أمر الروم إلى حين يفرغ من أمر بابك ، واكتفى بأن أرسل مددا إلى أهل زبطرة .

وطالت الحرب بين الأفشين – قائد جيوش المعتصم – وبين بابك ، لوعورة المنطقة ، ولتوقفهم عن الحرب شتاء ، حيث كانت الثلوج تغطي الجبال . إلى أن وقع بابك في يدي الأفشين ، فجاء به إلى سامرا ، حيث أمر المعتصم بقتله وصلبه .

عند ذلك تفرغ المعتصم للروم . وكانت زبطرة التي هدمها ثيوفيل هي مسقط رأس المعتصم ، وحين سأل عن أمنع حصون الروم قيل له عمورية . وتصادف أن كانت عمورية مسقط رأس تيوفيل . عند ذاك قرر المعتصم التوجه إلى عمورية . وكانت هذه هي المرة الأولى التي تتجه فيها أنظار المسلمين إلى غزو هذه المدينة . على أن بعض المؤرخين يضيف إلى هذه الأحداث قصة يغلب عليها الحماسة العاطفية ، حين يذكرون أن امرأة مسلمة ممن أخذن في السبي صاحت وقد أخذت أسيرة في أيدي الروم : وا معتصماه ! فعندما بلغت المعتصم هذه الاستغاثة قال ، وكأنه يجيبها : لبيك ، لبيك ! [1] .

---

(١) انظر المحاسني : نفسه ، ص ١٧٩ .

وأغلب الظن أن هذه القصة قد ألفت لتكون تفسيرا حرفيا لما ورد في بائية أبي تمام التي تحدث فيها عن وقعة عمورية ، حيث يقول للمعتصم :

لبّيْتَ صوتا زِبَطْرِيّاً هَرَقْتَ لَهُ كأسَ الكرى ورُضابَ الخُرَّدِ العُرُبِ

إذ أن الصوت الزبطري هنا – فيما نرى – هو صوت النكبة التي حلت بزبطرة وأهلها وليس من يغيثهم ، لا صوت امرأة بعينها ، تمعن الرواية في العاطفية حين تجعلها كذلك امرأة هاشمية ، حتى تكون استثارتها لعواطف المأمون وحماسته أقوى . وإلا فإن سياق الأحداث يبين لنا أن زمنا غير قصير كان قد مضى بين خراب زبطرة وخروج المعتصم لغزو عمورية .

وأيا كان الأمر فإن المعتصم جهز جيشا ضخما لهذه الغزوة صحبه فيه كبار قواده ، فاجتاز الثغور حتى بلغ أنقرة ، فاستسلمت دون كبير عناء . ثم نظم جيشه لمداهمة عمورية ، فجعل الأفشين على الميمنة ، وأشناس (أحد قواده الترك) على الميسرة ، وكان هو على القلب من الجيش . وضرب هذا الجيش حصارا على عمورية ، ثم أخذ يضرب سورها وأبراجها بالمنجنيق حتى تهدم جزء من السور . ويبدو أن تيوفيل أدرك أن لا قِبَل له بجيش المسلمين فحاول أن يتجنب النكبة ، فأرسل إلى المعتصم يعرض عليه الأموال وإيقاف العمليات الحربية . لكن المعتصم الذي جاء مجاهدا في سبيل نصرة دينه لم يكن ليثنيه الإغراء المادي عن أهدافه . ومن الثغرة التي فتحت في سور المدينة تدفق المحاربون المسلمون ، والتحموا مع جند الروم وأوسعوهم قتلا ، وأشعلوا النار في المدينة فأحرقوها حتى تداعت جدرانها وتهدمت .

وقد سجل الشاعر أبو تمام هذه الواقعة في قصيدة طويلة من أروع ما قيل في وصف الحرب . على أنه لم يقتصر فيها على وصف المشاهد التي وقعت ، بل لون ذلك بمشاعره الخاصة ، وبين – وهو بصدد مدح المعتصم – العناصر المعنوية التي كانت تمثل الدافع الحقيقي وراء ذلك الصراع .

ومطلع القصيدة يقول :

السيف أصدق أنباءً من الكتبِ　　في حدّه الحد بين الجدّ واللعبِ
بيض الصفائح لا سود الصحائف في　　متونهنّ جلاءُ الشك والريَبِ

وأبو تمام في هذا المطلع إنما يبدأ قصة هذه الواقعة من البداية ، وذلك عندما زعم المنجمون أن عاقبة هذه الغزوة غير مأمونة ، وإن كان ذلك لم يثبط من همة المعتصم للخروج إليها . وها هي ذي الغزوة تنجح وتحقق أهدافها ، ويثبت السيف أن ما زعمه المنجمون لم يكن إلا :

تخرّصاً وأحاديثا ملفقةً　　ليست بنبْعٍ إذا عُدّت ولا غَرَبِ

ثم ينتقل أبو تمام إلى الحديث عن هذا الفتح الذي فتحه الله على المسلمين في هذه الغزوة فإذا هو :

فتحُ الفتوح تعالى أن يحيط بــه　　نظمٌ من الشعر أو نثر من الخُطَبِ
فتحٌ تَفَتّحُ أبواب السماء لــه　　وتبرز الأرض في أثوابها القشُبِ

إنه إذن الفتح الذي يرضي الله في سمائه ، ويسعد به الناس على الأرض ومنذئذ يتحرك الشاعر في ذلك الإطار من البهجة الروحية ، حيث لم يكن الانتصار الذي أحرزه المسلمون سوى انتصار للإسلام على الكفر . :

يا يومَ وقعة عمّوريّةَ انصرفَتْ　　عنك المُنَى حُفّلاً مَعْسولةَ الحَلَبِ
أبقيْتَ جَدّ بني الإسلام في صُعُدٍ　　والمشركين ودارَ الشرك في صبَبِ

هذه هي القيمة المعنوية الحقيقية لذلك النصر . وقد جعل الشاعر هذا المعنى الأساسي ركيزة يتحرك منها ثم يعود إليها . إنه يعود إليها وهو يصف قتلى الروم المخضبين بالدماء فيقول :

كم بين حيطانها من فــارس بطــل　　قاني الذوائب من آني دمٍ سَرِبِ
بسُنّةِ السيف والخَطّيّ من دمِــهِ　　لا سنةِ الدين والإسلام مختضِبِ

فهؤلاء الفرسان قد خضبوا بالدماء عندما أعمل فيهم المسلمون السلاح لأنهم

احتكموا إلى السلاح . وفرق بين خضابهم النجس وخضاب المسلمين الطاهر. إنه يعقد الموازنة مرة أخرى بين الإسلام والشرك . ثم يعود مرة أخرى فيقول :

لم يَعْلَم ِ الكفرُ كم من أعصُرٍ كمنتْ له المنيةُ بين السُّمْرِ والقُضُبِ

ففي هذه الغزوة يلقى « الكفر » منيته على أيدي المسلمين وبسلاحهم . حقا لقد طال به الأمد ، ولكن أجله في هذه الغزوة كان قد حان . أما كيف تم ذلك فإنه :

تدبير معتصم ، بالله منتقم لله مُرْتَقِبٍ ،في الله مُرْتَغِب

مرة أخرى هو غزو انتقام للإسلام بتأييد من الله ، لا يقصد به إلا وجهه ، ولا غاية منه سوى رضاه . وهل كان ينجح هذا الغزو لو كان له هدف سوى ذلك ، ولو لم يكن بتأييد من الله ؟ .

رمى بك الله بُرْجَيْهَا فهدَّمها ولو رمى بك غير الله لم تُصِبِ
من بعد ما أشّبوُها واثقين بها والله مفتاح باب المعقل الأشِبِ

ولما كانت عمورية هي أقوى حصون الروم فهي بذلك أقوى مراكز الشرك . ومن أجل ذلك اختار المعتصم غزوها ، حتى يهدم الشرك في أقوى حصونه ، فتنهار عندئذ بقية الحصون :

حتى تركت عمود الشرك مُنْقَعِراً ولم تعرّج على الأوتاد والطُّنُبِ

وما قيمة الحبال والأوتاد أو أهميتها إذا انكسر عمود الخيمة ؟!

هذا المرتكز المعنوي الذي يغيب عنه أبو تمام ليعود إليه عدة مرات عبر القصيدة ، لا غرو أن يجعله تتويجا لكل ما سرد من أحداث وصور من مشاهد ، فإذا هو يختم القصيدة بقوله :

خليفةَ الله ، جازى الله سَعْيَكَ عن جُرْثُومَةِ الدين والإسلام والحَسَبِ

بَصُرْتَ بالراحة الكبرى فلم تَرَهـا ... تُنالُ إلا على جسرٍ من التعب
إن كان بين صروف الدهر من نَسَبٍ ... موصولة أو ذِمامٍ غير مُنْقَضِب
فبين أيامك اللاتي نُصِرْتَ بِهـا ... وبين أيام بَدْرٍ أقرب النسب
أبْقَتْ بني الأصفر المُصْفَرِّ كاسْمِهِمُ ... صُفْرَ الوجوه وجَلَّتْ أوجُهَ العَرَب

وفي القصيدة بعد هذا إشارات تاريخية لها أهميتها . من ذلك أن حصن عمورية كان غاية في المناعة ، حتى إن أحدا لم يقدر على فتحه من قبل ، وأن فتح المسلمين له في تلك الغزوة إنما كان أول مرة يحدث فيها مثل ذلك :

وبَرْزَةِ الوجه قد أعْيَتْ رياضَتُها
كسرى ، وصدَّت صدودا عن أبي كَرِبِ
من عهد إسكندر ، أو قبل ذلك قد
شابت نواصي الليالي وهي لم تَشِبِ
بِكْرٌ فما افْتَرَعَتْها كفُّ حادثة
ولا تَرَقَّتْ إليها هِمَّةُ النُّوَبِ

ومن ذلك أيضا الإشارة إلى فتح المعتصم أنقرة في طريقه إلى عمورية :

جرى لها الفأل نحسا يوم أنقرة
إذ غُودِرَتْ وحْشَةَ الساحات والرحَبِ
لما رأت أختها بالأمس قد خَرِبَتْ
كان الخراب لها أعْدَى من الجَرَب

ومن ذلك أيضاً الإشارة إلى محاولة تيوفيل – وقد رأى أن لا قِبَلَ له بحرب جيش المعتصم – استنقاذ حياة الروم في عمورية عن طريق بذل الأموال للمعتصم ، ثم إخفاق هذه المحاولة ، إذ كان المعتصم قد غزاهم محتسبا لوجه الله وليس للكسب المادي :

لما رأى الحرب رأى العين (تَوْفَلِسٌ)
والحرب مشتقةُ المعنى من الحَرَب

غَدَا يصرِّفُ بالأموال جِرْيَتَها
فعزَّهُ البحر ذو التيـــار والعَبَبِ
هيهات زُعزعت الأرض الوقور بـه
عن غزو محتسب لا غزو مكتسب
لم ينفق الذهب المُرْبى لكثرته
على الحصى وبه فقر إلى الذهب

ومن هذا أيضاً ما يذكره أبو تمام من عدد قتلى الروم في هذه الموقعة :

تسعون ألفاً كآساد الشَّرَى نَضِجَتْ
جلودهم قبل نُضْجِ التين والعنب [1]

أما براعة أبي تمام الفنية فقد برزت في وصفه عمورية وهي تحترق في لوحة فريدة ، اختلط فيها ظلام الليل بضوء النيران ، واختلط فيها ضوء النيران بسحب الدخان المتصاعد :

لقد تركت – أميرَ المؤمنين – بها
للنار يوما ذليل الصخر والخشب
غادرت فيها بَهِيمَ الليل وهو ضُحىً
يَشُلُّه وَسْطها صبح من اللهب
حتى كأن جلابيب الضحى رَغِبَتْ
عن لونها ، أو كأن الشمس لم تغب
ضوء من النار ، والظلماء عاكفة
وظلمةٌ من دُخَانٍ في ضُحىً شَحِب
فالشمس طالعة منْ ذا وقد أَفَلَتْ
والشمس واجبةٌ من ذا ولم تَجِب

وفي غمرة هذه الأحداث والمشاهد لم ينس أبو تمام أن يصور مشاعره الخاصة إزاء هذه المدينة التي احترقت وتهدمت وصارت أطلالا خربة . إن خرابها ليروق في عينيه . وإنه ليبدو « سادياً » يتلذذ بمشهد عذاب الآخرين حين ينظر إلى المدينة الخربة الذليلة فيجد في ذلك متعة لا تعدلها متعة :

---

(١) ذكر المؤرخ فاسيلييف ان المعتصم قتل من أهل عمورية أربعين ألفاً (أنظر كتابه : العرب والروم – دار الفكر العربي بالقاهرة – ص ١٥٢)

ما رَبْعُ مَيَّةَ معموراً يُطيف به
غيلانُ [1] أبْهَى رُبىً من رَبْعِهَا الخَرِب
ولا الخدودُ – وإن أدْمِينَ من خجل –
أشهى إلى ناظري من خدها التَّرِب
سماجة غَنِيَتْ منا العيون بها
عن كل حُسْنٍ بدا أو منظر عَجَب

ولكننا حين نتعمق هذا الشعور الذي قد يبدو ساديا نعرف أن هناك معنى آخر غير السادية هو ما حسّن منظر تلك المدينة الخربة على التحديد في نظره ، هو إدراك الشاعر لكون ذلك الخراب إنما هو خراب للمشركين ودار الشرك ، فهو إنما يبتهج على التحديد ، وقد رأى الشرك أمامه مندحرا ، وليس قاعدة عامة عنده أن يبتهج بالمنظر السمج ويؤثره على الحسن .

وأيا كان الأمر فإن قصيدة أبي تمام هذه تعد أول قصيدة طويلة يكتبها شاعر ، انعكاسا لما كان من صراع بين العرب والروم . وإذ اقتنع أبو تمام بمقدرته الفنية في هذا اللون من الفن الشعري ، راح بعد ذلك يتخذ من حروب الثغور موضوعا شعريا ، ومحورا أساسيا يدير حوله قصائده في مدح واحد من أكبر قواد هذه الحروب ، هو أبو سعيد محمد بن يوسف الثغري .

(و) وأبو سعيد الثغري شخصية فريدة في الصراع بين العرب والروم . وإذا لم تكن المراجع التاريخية العربية قد احتفلت به بما هو أهل له فإن الشعر قد أنصفه وألقى أضواء كافية على دوره في مناضلة بابك الخرمي وعلى بطولاته في حرب الروم . لقد كان أبو سعيد بطل الثغور دون منازع ، ومن ثم كان تلقيبه بالثغري . ولقد « أمضى أيامه منذ ولاه المعتصم على أرمينية سنة ٢٢٠ هـ إلى موته في خلافة المتوكل سنة ٢٣٧ هـ يبني الحصون ويقاتل الروم » [2] .

(١) غيلان : هو الشاعر الأموي ذو الرمة ، ومية محبوبته .
(٢) فتحي عثمان : نفسه حـ ٣ ص ٢٨٩ .

وقد ارتبط أبو تمام بهذا البطل فمدحه وتحدث عن بطولاته في عدد كبير من قصائده لسببين ظاهرين : أولهما هذه البطولة النادرة التي تمثلت في أبي سعيد في تلك الحروب ذات الطابع الديني ، وثانيهما أنه كان شهما جواداً محبا للأدب سخيا في عطائه للشعراء . ولم يمدحه أبو تمام وحده ، بل مدحه البحتري كذلك وتحدث عن بطولاته . وهذان الشاعران طائيان (نسبة إلى قبيلة طي) وهنا يلوح لنا سبب آخر لارتباط هذين الشاعرين بأبي سعيد ، وهو أن قوم أبي سعيد هم أُدَد ، وطي هم جَلْهَمَة بن أدد . فهناك إذن ارتباط قَبَلي بين الشاعرين وأبي سعيد . وهو سبب قد يبدو لنا الآن ثانويا ، ولكنه بالنسبة إلى ذلك العصر كانت له أهميته .

ومهما يكن من الأمر فإن هذا الشعر قد سجل في كثير من الأحيان من الوقائع المهمة لأبي سعيد ما لم يهتم له المؤرخون المسلمون .

ومن ذلك غزوة أبي سعيد التي اجتاز فيها الخليج ومحاولة حصار مدينة القسطنطينية وإن لم يفتحها ، وفرار « منويل » قائد الروم من وجهه . فقد مدحه أبو تمام وذكر هذه الواقعة في قصيدته التي مطلعها :

لا أنتِ أنتِ ولا الديار ديارُ   خَفَّ الهوى وتولّت الأوطارُ

وفيها يقول :

خبرٌ جلا صدأ القلوب ضياؤه   إذ لاح أن الصدق منه نهار
لولا جِلادُ أبي سعيد لم يزل   للثغر صَدْرٌ ما عليه صدار
قُدْتَ الجياد كأنهن أجادل   بِقُرى « دَرَوْلِيَةٍ » لها أوكار
حتى النَّوَى من نَقْعِ قسطلها على   حيطان قسطنطينيَةَ الإعصار
أوْقَدْتَ من دون الخليج لأهلها   نارا لها خلف الخليج شرار
إلاّ تكن حُصِرَتْ فقد أضحى لها   من خَوْفِ واقعةِ الحصار حصار

هذا ما كان من أمر القسطنطينية . أما منويل قائد الروم فيقول عنه أبو تمام :

إلاّ تَنَلْ مَنْويلَ أطراف القنا أو تُثْنَ عنه البيضُ وهي حِرَار
فلقد تمنّى أن كـل مدينـة جبل أصَمّ وكلّ حِصْنٍ غـار

ثم نعود فنجد الركيزة المعنوية التي انطلق منها أبو تمام في مدح المعتصم عند فتحه عمورية تعود فتطالعنا هنا في مدحه لأبي سعيد إثر هذه الغزوة الكبيرة ، ونعني بذلك رؤية الشاعر لمغزى هذه الانتصارات من وجهة النظر الإسلامية ، حيث تمثل انتصارات الإسلام على الكفر ، والمسلمين على المشركين . يقول أبو تمام مخاطبا منويل :

هيهات ، جاذَبَكَ الأعِنّةَ باسل يعطي الأسِنّة كلّ ما تختار
فمضى ، لو آن النار دونك خاضها بالسيف ، إلا أن تكون النار
حتّى يثوب الحق ، وهو المُشْتَفِي منكم ، وما للدين فيكم ثار

أي حتى يصير الحق الذي هو الإسلام مشتفيا منكم بإدراك ثأره ، حتى لا يبقى له فيكم ثأر . وطبيعي أنه لن يبقى للإسلام فيهم ثأر إلا بعد أن يستعيد المسلمون كرامتهم التي تعرضت للمهانة على أيدي الروم . ذلك أن الروم كانوا « يغيرون على ثغور العرب فيهدمون حصونها ، ويذبحون رجالها وشيوخها ، ويسبون نساءها ، ثم يعملون أيدي الحريق والنهاب في متاع المسلمين ، فإذا انفصلوا من ذلك عادوا إلى بلادهم ، معهم أسرى العرب وسبايا نسائهم وقد زادوا على الألوف . ولم يكونوا يتركون الصبية ، فلطالما أسروا منهم الألوف في بغتاتهم الكثيرة . وقد يبقى هؤلاء الأسرى في تلك البلاد الرومية وراء الثغور — إن لم يقتلوا — سنين وأياما حتى يُفادَى بهم ، أو يغزو العرب تلك البلاد منتقمين ، وحين ذلك يكيلون للروم بالصاع صاعا ، فيخربون ديارهم ، ويهدمون حصونهم ، ويسبون النساء ، ويأسرون الرجال »[1] . وفي ضوء هذا يمكننا أن نفهم معنى الثأر الذي تحدث عنه أبو تمام .

---

(١) المحاسني : نفسه ص ١٨٩ .

وفي قصيدة أخرى لأبي تمام نجده يحتفل بوقعة أخرى كانت من أهم وقعات أبي سعيد ، هي وقعة « عقرقس » . وقد وصفها « ماريوس كانار » بأنها كانت أكثر معاركه ضراوة وأعنفها وقعا على الروم (١) . وفي هذه القصيدة يصور أبو تمام جنود أبي سعيد متدرعين بالدروع السلوقية ، وكيف أنهم يستعذبون طعم الموت . ثم يذكر مواقع الروم وحصونهم التي راح أبو سعيد يفتحها الواحد بعد الآخر ، وما يقع بأهلها من التنكيل على يديه ، وما يقع له من المغانم ، حتى وصل إلى وادي عقرقس ، حيث كانت المعركة الفاصلة . يقول أبو تمام :

في كُمَاةٍ يكسُونَ نسج السّلُوقيّ ... وتعدو بهم كلاب سلوق
يتساقون في الوغى كأس موت ... هي موصولة بكأس الرحيق
وَطِئَتْ هامةَ النواصي فلما ... أن قَضَتْ حقها من (القَبَذوقِ)
ألْهَبَتْهَا السياط حتى إذا أشْـ ... ـفَتْ بإطلاقها على (النّاطاوق)
شَنّهَا شُزَّباً فلما استباحت ... (بالبَقَلاّر) كل سهب ونيق
سار مُسْتَقدِماً إلى البأس يُزْجِي ... رَهَجاً باسقا إلى (الأبسيق)
ثم ألقى على (درولية) البر ... كَ مُحِلاً باليُمْن والتوفيق
فحوى سوقها وغادر فيها ... سوق موت طَمَتْ على كل سوق
فهمُ هاربون بين حريق الـ ... سيف صَلْتاً ، وبين نار الحريق
واجدا بالخليج ما لم يجد قط ... (بما شان) ، لا ولا (بالزريق)
وقعة زعزعت مدينةَ قُسْطَنْـ ... طين حتى ارتجّتْ بسوق (فروق)(٢)
كم أسير من سربهم وقتيل ... رادع الثوب من دم كالخَلُوق
يستغيث البطريق جهلا ، وهل يُطْـ ... لَبُ إلا مُبَطْرِقُ البطريق ؟! (٣)

---

(١) انظر رأيه في التعليقات الإضافية على كتاب قازيليف : العرب والروم – ص ٣٤٩ .

(٢) القبذوق والأبسيق ودرولية وما شان والزريق مدن رومية ، وكذلك فروق هي مدينة قسطنطين. أما الناطلوق فأرض الأناضول ، وأما البقلار فمنطقة تجمع لجند الروم .

(٣) مبطرق البطريق هو من جعله بطريقاً ، وهو ملك الروم ، وهو الرأس الذي يطلبه أبو سعيد.

ثم ناهَضْتَ في الفلـول رجـالا ورجالا بالضرب والتحريــق
وبوادي (عقرقس) لـم تُعَرِّدْ عـن رسيم إلى الوغى وعنيق
جـأر الدين واستغـاث بك الإسـ لام من ذاك مستغاث الغريـق

هكذا يتتبع أبو تمام هذه الغزوة مرحلة بعد أخرى ليجعل ذلك كله في إطار نجدة الدين وتلبية لداعي الإسلام . وهو يعود إلى هذا المعنى الأساسي أخيرا حين يعقد ـ كعادته ـ مقارنة فنية محكمة بين أثر هذه الوقائع في جانب الروم من جهة ، وفي نفوس المسلمين من جهة أخرى ، فيرى أن ما حل بالروم من كرب إنما كان عيدا لدى المسلمين :

إن أيامك الحسَـانَ من الـرُّ وم لحمر الصَّبُوح حُمْرُ الغَبُوق
معلماتٌ ، كأنهـا بالدم المُهْـ رَاقِ يومٌ للنحر والتشريق .

وفي قصيدة أخرى لأبي تمام ، مطلعها :

أمَـا إنه لولا الخليط المودَّعُ وربْعٌ عفَا منهُ مَصيف ومَرْبَعُ

يذكر عدداً آخر من المواضع التي اقتحمها جيش الثغري في بلاد الروم ، مثل سندبايا وأرشق وموقان وأبرشتويم والكذاج . ثم يعود فيذكر بعضها في قصيدة أخرى ، حيث يقول :

قضى من سَنْدَبايا كلَّ نَحْبٍ وأرْشَقَ والسيوف مـن الشهودِ
وأرسلهـا على مُوقَانَ رَهْواً تثير النَّقْعَ أكْدَرَ بالكديد
رآه العِلْـجُ مُقْتَحِماً عليـه كما اقتحم الفناء على الخلود

وفيها يلوب أبو تمام إلى مرتكزه المعنوي المتكرر حين يقول عن أبي سعيـد :

شهدتُ لقد أوى الإسلام منه غَدَاتَئِذٍ إلى ركن شديد

والحق إن كل قصائد أبي تمام في أبي سعيد الثغري التي يتناول فيهـا

بالوصف حروبه مع بابك الخرمي أو مع الروم – كانت تتضمن تنويعات مختلفة على هذا المعنى . وكما قرن من قبل بين وقعة عمورية ووقعة بدر التي أحرز فيها الرسول عليه السلام أعظم نصر للمسلمين على الكفار ، قرن كذلك بعض وقائع أبي سعيد بهذا اليوم المجيد :

يـوم بـه أخذ الإسلام زينتـه بأسرها ، واكتسى فخرا به الأبدُ
يوم يجيء – إذا قام الحساب – ولم يَذْمُمْهُ (بدر)ولم يُفْضَحَ به (أُحُدُ)

أي أن وقعة أبي سعيد هذه لها ما لبدر يوم القيامة من مكانة ، وهي في الوقت نفسه تعوض عن يوم وقعة أحد الذي هزم فيه المسلمون .

وفي قصيدة أخرى يوسع أبو تمام من دائرة هذه المقارنة ، فيقرن أبا سعيد إلى خالد بن الوليد ، سيف الله المسلول ، وقائد جند المسلمين في الصدر الأول من الإسلام ، فيقول لأبي سعيد :

أصبحت مفتـاح الثغور وقُفْلهَـا وسِدَادَ ثُلْمَتِها التي لم تُسْدَدِ
أدركت فيـه دم الشهيـد وثـأره فَلَهَجْتَ فيه بشكر كل موحِّدِ
ضحكت له أكباد مكـة ضحكها في يوم بَدْرٍ والعُتَاةِ الشُّهَّـدِ
أحيَيْتَ للإسلام نَجْدَةَ خـالد وفَسَحْتَ فيه لِمُتْهِمٍ ولِمُنْجِدِ

وربما كان من أجمع الأبيات المفردة للمعنى الكلي لذلك الجهاد الطويل الذي جاهده أبو سعيد في مناطق الثغور وفي أرض الروم قوله له في إحدى قصائده :

كان داءَ الإشراك سيفُك ، واشْتَدَّ تْ شَكَاةُ الهُدَى فكنت طبيبا

ومن الأشياء الطريفة والدالة في الوقت نفسه أن شخصية أبي سعيد الثغري كانت قد صارت معروفة لدى أبناء الشعب الرومي ، لا بوصفه قائدا من قواد جيوش المسلمين ، بل بوصفه شخصية أسطورية مهولة ، كشخصية الغول أو الجني أو ما أشبه ، مما تحفل به الحكايات الشعبية الخرافية . ومن أجل ذلك كانت

نساء الروم يخوفن أطفالهن به حتى ينصاعوا لهن ويكفوا عن البكاء وإلى هذا أشار البحتري في قوله لأبي سعيد :

فـــزّعوا باسمك الصيّ فعــادت حركات البكاء منه سكونـــا

والحق إن قصائد البحتري في حروب أبي سعيد الثغري لا تختلف من حيث المنهج والرؤية في شيء عنها في قصائد أبي تمام . فالبحتري – كأستاذه – يبدأ قصيدته بشيء من النسيب ينتقل منه إلى الحديث عن البطولة ثم يصف الجيش ويتتبع حركته في بلاد الروم من موضع إلى موضع ، ومعاركه من حصن إلى حصن ، وما يحرزه في ذلك كله من انتصارات ، وما يوقعه بالروم من نكال . أما الرؤية فهي نفس الرؤية التي ألح عليها أبو تمام ، والتي أكد فيها مرارا المغزى الديني لهذه الحروب . والأبيات التالية . التي يتحدث فيها البحتري عن أبي سعيد ، توضح هذا :

همّـــهُ في غـــد بتغايـــق هـــام في قرى (العازرون) و (المازرونا)
ولعمري ما ماء زمـــــزم أحـــلى عنده مـــن دم (بزارمينـــا)
غـــير وانٍ في طاعـــــة الله حتى يطمئن الإسلام في (طمينـــا)

وفي البيت الثاني يبرز بشكل ملموس تأثر البحتري بموقف أبي تمام إزاء مواطن القبح والبشاعة ومواطن الحسن والجمال ، حيث يفضل الأولى على الثانية ويراها أجمل في نفسه ، إذ كانت صورة لما حل بالروم الكفرة من خراب ونكير . وتفضيل أبي تمام منظر عمورية الخربة – على سماجته – على الربع العامر الأنيق ما تزال قريبة من أذهاننا . والبحتري هنا يرى دم الروم المسفوك بسيوف المسلمين أكثر إرواء لتعطش أبي سعيد الروحي لنصرة الإسلام من ماء زمزم لبدنه .

(ز) هكذا استمرت هذه الحروب المتبادلة بين العرب والروم : غزوة من هنا تخرب وتدمر وتقتل وتأسر وتحرز المغانم ، وأخرى من هنا تصنع نفس الصنيع . ولكن فيما بين هذه الضراوة المتبادلة كانت هناك فترات راحة وهدوء

نسبي وشيء من الموادعة ، كانت تتم فيها أحيانا عملية تبادل الأسرى بين الطرفين ومفاداتهم . وقد حدث هذا مرتين في عهد الرشيد . وفي عهد الواثق أرسل ملك الروم إليه رسلا يسألونه أن يفادي بمن في يده من أسارى المسلمين ، فأجاب . وانتدب للفداء خاقان الخادم ، بعد أن أعد من أسرى الروم عددا كبيرا . وقد تقابل الفريقان في يوم عاشوراء سنة ٢٣١ هـ على نهر اللامس . وكان عدد من فودي به من المسلمين أربعة آلاف رجل وستمائة من النساء والصبية . وكان من بين الرجال خمسمائة من أهل الذمة . فوقع الفداء كل نفس عن نفس ، صغيرا أو كبيرا . وقد عقد المسلمون جسرا على النهر ، وعقد الروم جسرا ، فكان المسلمون يرسلون الرومي على جسرهم ، ويرسل الروم المسلم على جسرهم . وقد أعطى خاقان الروم ممن كان فضل في يده مائة نفس ، ليكون له عليهم الفضل استظهارا . ومن غريب ما حصل في هذا الفداء أن أحمد بن أبي دؤاد القاضي أرسل مندوبا من قبله يمتحن الأسرى حتى لايفدى منهم من لايقول بأن القرآن مخلوق [1] . وهي محنة ابتلي بها المسلمون منذ عهد المأمون ، وكان لها أسوأ النتائج في حياة المسلمين ، على نحو ما سنرى في الفصل التالي بالتفصيل .

وفي خلافة المتوكل (٢٣٢ هـ — ٢٤٧ هـ) كان أبو سعيد الثغري عاملا على أرمينية ، وكانت حروبه مع الروم على نحو ما رأينا . حتى إذا توفي أبو سعيد تولى ابنه يوسف أمر أرمينية ، وكان بطلا مغوارا كأبيه . وقد سكتت المراجع التاريخية عن دوره في حرب الروم ، سواء مع أبيه أو في زمن ولايته . ولكن الشعر — مرة أخرى — يذكر حربه مع الروم ، وبلوغه في غزوة له إلى « مجمع البحرين » ، أي خليج البسفور ، مارا بعدد من مواقع الروم الحصينة . يقول البحتري :

أطَالَة العينين ، مظلومة الحشــا ضعيفتَهُ ، كُفِّي الخيال المؤرِّقــا

(١) انظر الخضري : نفسه ص ٢٥٣ .

ولا وصْل حتى تقضي الحرب أمرها بمُفْتَرِقٍ . أو فَضْلِ عُمْرٍ فَمُلْتَقى
ومــا هو إلا يــوسف بن محمــد وأعداؤه ، والموت غربــاً ومشرقا
وعارِضُهُ المُسْتَمطِرُ الجود ، إنـــه تَجَهَّم فوق (الناطلوق) فأطرقـا
وأضعف (بالقبّاذقين) سجـــاله وأرعد (بالأبسيق) شهرا فأبرقــا
فحرّق ما بين الدروب أتيُّـــــه إلى مجمع البحرين ، حتى تحرّقـا
وبردِ خريفٍ قد لبسنـــا جديده فلم ننصرف حتى نزعناه مُخْلَقا
وبدرين أنْضيْناهمـــا بعد ثالث أكلناه بالإيجاف حتى تَمَحَّقـا

إلى أن يقول :

حوى كل ما دون الخليج ، ولم يدع فؤادا بما دون الخليــج معلقـــا

وفي عهد يوسف اضطرب أمر أرمينية حين خرج عليه كبير بطارقتها [1] بقراط بن آشوط بطلب الإمارة لنفسه على المنطقة ، فحاربه يوسف وانتهى بأن ألقى القبض عليه وبعث به إلى الخليفة المتوكل . وإلى هذه الواقعة التاريخية أشار البحتري حين قال في مدح يوسف :

إذا خَرِس الأبطال في حمس الوغى علَتْ فوق أصوات الحديد زماجِرُه
ولا عزّ للإشراك من بعد ما التقت على السفح من عايا (طرون)[2] عساكره
وما كان بقراط بن آشوط عنـــده بأول عبد أسْلَمَتْهُ جرائـــره
وقد شاغَبَ الإسلام خمسين حجّةً فلا خوفَ ناهيه ولا الحِلمُ زاجره

إلى أن يقول وقد ألقي القبض على البطريق ووضع في الحديد :

تضمّنَـــه ثقل الحديد وأُحكمــت خلاخلُه ، من صوغه ، وأساوره
ولم يبق بطريق له مثل جرمـــــه (بأرّان) إلا عازبُ اللب طـــائره
كسرتَهـــمُ كسر الزجاجـــة بعده ومن يجبر الكسر الذي أنت كاسره؟!

---

(١) لم يكن البطارقة رجال دين فحسب ، بل كانوا قواداً محاربين كذلك .
(٢) طرون هي البلدة التي كان يوسف الثغري يقيم بها .

لكن الواقع أن بطارقة أرمينية حين رأوا ما حدث للبطريق عادوا فجمعوا أمرهم وهاجموا يوسف في مدينة طرون وحاصروه ، فخرج لقتالهم ، ولكنهم تمكنوا منه وقتلوه ، وقتلوا أصحابه .

أما المتوكل نفسه فيشير البحتري في إحدى مدائحه إلى خروجه في غزوة للروم وإن لم يذكر فيها شيئا من التفصيلات ، وذلك حيث يقول :

بَكَرَتْ جيادك والفوارس فوقها بالمَشْرَفيّة والوشيج الذُّبَّلِ
غُرٌّ مُحَجَّلَةٌ تحاول وقعةً بالروم ، في يوم أغَرَّ مُحَجَّلِ
وأظن أنك لا ترد وجوهها حتى تُنيخَ على الخليج بكاكلِ

أو يقول من قصيدة أخرى :

لقد لجأ الإسلام من سيف جعفر إلى صارم في النائبات حسامِ
يسد به الثغر المَخُوفَ انثِلامُه وإن رامه الأعداء كل مرامَ

ولكننا نسمع في عهده عن غزوة بحرية كبيرة، قام بها أسطول المسلمين على القسطنطينية . وذلك ردا على غزوة كان أسطول الروم قد هاجم فيها دمياط على الساحل الشمالي لمصر . وكان قائد أسطول المسلمين في هذه الغزوة هو أحمد بن دينار ، الذي كان قد خلف أباه على ولاية دمشق . وقد أولى البحتري هذه الغزوة التي يحتمل أن تكون قد حدثت في عام ٢٣٦ هـ [1] ، كثيرا من اهتمامه ، فقال فيها قصيدة تعد الأولى من نوعها في وصف الأسطول والحرب البحرية .

يشير البحتري إلى تدبير أحمد بن دينار أمر الأسطول وإعداده للخروج إلى عرض البحر ، فيقول :

ولما تولى البحر ، والجود صِنْوُهُ غدَا البحر من أخلاقه بين أبْحُرِ
أضاف إلى التدبير فضل شجاعة ولا عزم إلا للشجاع المدبِّرِ

---

(١) المحاسني : نفسه ص ٢٢٢ .

ثم يذكر استعراض ابن دينار لقطعه الحربية وجنوده المحاربين الذين اصطفوا في احتشام وتأدب ينتظرون أوامره دون أن يرفعوا أنظارهم إليه :

غَدَوْتَ على الميمون صبحا ، وإنما غدا المركب الميمون تحت المظفَّر
أطَلَّ بعطفيه ومرّ كأنما تصرَّف من هادي حصان مُشَهَّر
إذا زمجر النوتي فوق علاته رأيت خطيبا في ذؤابة منبر
يغضون دون الإشتيام [1] عيونهم وقوفَ السماط للعظيم المؤمَّر

وفي جو عاصف بالرياح الجنوبية أقلع الأسطول ، عليه الجند في دروعهم . وآخرون غير مدرعين . لعلهم البحارة ومن إليهم ، وهم جميعا قد ألفوا ركوب الأهوال وتمرسوا بالقتل والقتال . حتى إذا اقتربوا من سفن أسطول الروم أخذوا يصوبون إليها القنابل الحارقة فتشتعل ، وتتصاعد منها رائحة الأجساد التي اشتوت بنارها :

وحولك ركّابون للهول عاقروا كؤوس الردى من دارعين وحسَّر
تميل المنايا حيث مالت أكفهم إذا أصلتوا حد الحديد المذكر
إذا رشقوا بالنار لم يك رشقهم ليُقْلِعَ إلا عن شِواءٍ مُقَتَّر

ثم تقترب السفن من السفن ، ويكون الالتحام بين المتحاربين ، فيجتمع صخب الأمواج واشتجار الرماح وصليل السيوف . وتستمر المعركة فترجح كفة المسلمين . ويدرك ابن قيصر — قائد الأسطول — أن الخطر محدق به . فيبسط شراع سفينته للريح ، ويقلع للهرب ، ويشكر الرياح التي أنقذته ، وتتعلق عينه بالموج الذي يدفع سفينته بعيدا ، حتى يبلغ أرض الروم :

كأن ضجيج البحر بين رماحهم — إذا اختلفت — ترجيعُ عوْد مجرجر
تقارب من زحفيهمُ فكأنما تؤلف من أعناق وحْشٍ منفر

(١) الإشتيام : رئيس المركب .

فما رِمْتَ حتى أجْلَتِ الحرب عن طُلىً
تقطعها فيها ، وهـــامٍ مُطَيَّـــر

وكنت ابن كسرى قبل ذاك وبعــده
مَلِيّاً بأن توهي قناة ابن قيصر (١)

جَدحْتَ له الموت الزعــاف فعافــه
وطار على ألواح شطب مُسَمَّرِ

مضى وهو مَوْلَى الريح ، يشكر فضلها
عليه ، ومن يُول الصنيعة يُشكَر

إذا الموج لم يبلغــه إدراك عينـــه
ثنى في انحدار الموج لحظة أخْزَر

تعلــق بالأرض الكبيرة بعدمـــا
تَنَقَّصهُ جَرْيُ الردى المتمطـــر

وهكذا سجل الشعر هذه الحروب فكان وثيقة من وثائق العصر ، وهكذا ارتبط أكبر شعراء العصر بهذا الصراع فظهرت آثاره في كثير من أشعارهم . إنهم لم يكونوا – على الرغم من انهماكهم في الحياة اليومية ، والحياة السياسية الداخلية للدولة ، والصراعات المحلية – بمعزل عن ذلك الصراع الكبير الذي تحتشد الدولة له كلما سنحت لها الفرصة وأسعفتها الظروف . فقد كان صراعا بين أقوى دولتين في منطقة الشرق الأوسط ، كما كان صراعا بين حضارتين ، وإن اصطبغ بصبغة دينية .

وبعد المتوكل أخذت أحوال الدولة الداخلية تزداد اضطرابا ، وقتل اثنان من أعنف أبطال القواد المسلمين في مناطق الثغور وأشدهم بطشا ، هما عمر بن عبدالله الأقطع ، وعلي بن يحيى الأرمني ، وذلك في بداية عهد الخليفة المستعين (٢٤٨ – ٢٥٢ هـ) . كل ذلك جرأ الروم على التقدم لغزو المسلمين في مناطق

(١) ابن كسرى : إشارة إلى أن ابن دينار كان من أصل فارسي . وابن قيصر هو قائد أسطول الروم .

الروم وإعمال السيف فيهم وسبي كثيرين منهم . وقد ظل المجال مفتوحا لهم . حتى إنهم في عهد المعتمد (٢٥٦ – ٢٧٩ هـ) استطاعوا الاستيلاء في سنة ٢٦٣هـ على حصن لؤلؤة . ولم تتحسن أحوال المسلمين قليلا إلا عندما عهد المعتمد إلى ابن طولون – والي مصر والشام – حماية الثغور الشامية ، فغزا الروم بجنود من المصريين والشاميين وأوقع بهم في سنة ٢٧٠ هـ وقعة هائلة .

حتى إذا كنا في خلافة المكتفي (٢٨٩ – ٢٩٥ هـ) بدت العلاقات طيبة بينه وبين ملك الروم ، حتى إنهما تبادلا الهدايا . وفي سنة ٢٩٣ هـ تم تبادل الأسرى بين المسلمين والروم . وفي السنة التالية غزا رستم بن برد – أمير الثغور – بلاد الروم . وكان من أطرف ما حدث أن أحد بطارقة الروم استأمن إلى السلطان وأخرج من كان بالأسر لديه من المسلمين ، وسار هو ومن وافقه من النصارى فانضموا إلى جيوش المسلمين في حروبهم . وقد وصل هذا البطريق إلى بغداد وحظي بالتكريم [1] .

– ٣ –

ومع انكسار الخط البياني لمجد الدولة العباسية نحو الهبوط ، حين تمزق جسم الدولة إلى دويلات متنافسة ومتصارعة . كانت أحوال المسلمين في مناطق الثغور تتدهور عاما بعد آخر . حتى إذا آل أمر حماية الثغور في خلافة المطيع (٣٣٤ – ٣٦٣ هـ) إلى سيف الدولة علي بن حمدان عاد شيء من نشاط المسلمين ضد الروم على يديه ، ولكنه انتهى أخيرا إلى هزيمة ماحقة ، مكنت للروم من مناطق الثغور الإسلامية . ومن مداهمة مدن الشام وثغوره البحرية . بما في ذلك مدينة حلب نفسها ، عاصمة سيف الدولة .

في سنة ٣٣٧ هـ خرج سيف الدولة إلى بلاد الروم ولكنه هزم هناك ، واستولى الروم على حصن مَرْعَشْ وأوقعوا بطرسوس .

---

(١) انظر الخضري : نفسه ص ٣١٣ .

وفي سنة ٣٣٨ هـ توغل سيف الدولة في بلاد الروم وأحرز انتصارات ، ولكن الروم قطعوا عليه طريق العودة وأوقعوا به وبمن معه ، واستردوا كل مغانمه وغنموا كل ما كان معه ، ونجا هو بأعجوبة .

وفي سنة ٣٤١ هـ قصد الدمستق إلى حصن مرعش وهدم سوره ، فشخص إليه سيف الدولة ، وأعاد بناء السور ، وفرق في الأهالي الأموال .

وفي سنة ٣٤٣ هـ غزا سيف الدولة الروم وأحرز عليهم نصرا عظيما ، وأسر في هذه الغزوة قسطنطين بن الدمستق [1] . وقد هال الدمستق أسر ابنه فحشد الحشود وقصد إلى الثغور ، فلقيه سيف الدولة عند الحدث . وقد انتهى القتال الضاري بين الفريقين بهزيمة الروم ، حيث قتل منهم كثيرون وأسر كثير من البطارقة ومعهم صهر الدمستق وابن بنته .

وفي سنة ٣٤٥ وصل سيف الدولة إلى خرشنة وفتح عددا من الحصون وكان رد الروم على هذا أن ساروا إلى ميا فارقين فأحرقوا قراها ونهبوا أموالها وسبوا أهلها ، ثم ساروا بطريق البحر إلى طرسوس فقتلوا عددا كبيرا من أهلها وأحرقوا ما حولها من القرى . ثم عادوا إليها مرة أخرى في سنة ٣٤٧ هـ ومنها إلى الرها فصنعوا بها ما بدا لهم .

وفي سنة ٣٤٩ هـ حدث لسيف الدولة ما حدث له في سنة ٣٣٨ هـ . فقد توغل في بلاد الروم وفتح عددا من الحصون وأوقع بها أضرارا بالغة ، ووصل إلى خرشنة . ولكن الروم سدوا عليه طريق العودة وأوقعوا بمن معه ، ولم يتمكن من الإفلات منهم إلا بعد جهد .

ومنذ بداية النصف الثاني من القرن الرابع الهجري بدأ نجم سيف الدولة يأفل . وأخذ خطر الروم يستشري . حتى إن ملك الروم استولى على حلب

---

(١) الدمستق عند الروم هو بمثابة القائد الأعلى للجيش ، وهو هنا برداس بن فوكاس . أما ابنه قسطنطين فقد ظل أسيراً في حلب حتى توفي .

في سنة ٣٥١ هـ ، وخرج منها سيف الدولة منهزما فصارت أموالها وأهلها نهبا للروم . ومنذئذ لم تجد غزوات الروم من يتصدى لها تصديا فعالا ، فأخذ الروم جميع الثغور الإسلامية الكبرى ، وأوسعوا مدن الشام تحريقا ونهبا ، وأخذوا عشرات الآلاف من الصبية والشبان أسرى ، وأوقعوا الرعب في نفوس المسلمين .

ولكن هذا الصراع لم ينته عند ذلك الحد . بل مر فيما بعد بمراحل أخرى ليس هنا موضع تتبعها . ومن يدري ، لعله ما زال قائما حتى اليوم على نحو أو آخر .

ويهمنا في هذا الصدد أن نتنبه إلى حقيقة أن الدافع الديني إلى هذه الحروب لم يكن لدى العرب وحدهم ، بل كان الروم كذلك ممتلئين بالحماسة للدفاع عن معتقداتهم ، « وكانوا يعتقدون أن الذي يموت بطعنة أعدائه تهيأت له حياة أخرى » (١) . وكانت لهم أناشيد جماعية تزيد من حماستهم . وتملؤهم بالثقة . وهي بعد أناشيد دينية في المحل الأول . وبعض هذه الأناشيد يقول :

« النصر لله الذي هدم البلاد العربية . والنصر لله الذي شتت شمل من ينكر التثليث المقدس . والنصر لله الذي جلل بالخيبة هذا الأمير القاسي عدو المسيح . النصر لله . النصر لله » (٢) .

فهم إذن يخرجون إلى الحرب دفاعا عن فكرة دينية ، ويرون في سيف الدولة وكل من يخرج لقتالهم عدوا للمسيح . وهذا يفسر لنا الحماسة الروحية التي صاحبت هذه الحروب من جانب الطرفين المتصارعين .

وقد تهيأ للصراع الذي خاضه سيف الدولة مع الروم شاعران عاشا التجربة وشاركا فيها . وكان شعرهما البوق المعبر عنها ، وهما أبو الطيب المتنبي وأبو

---

(١) المحاسني : نفسه ص ٢٥٦

(٢) نفسه .

فراس الحمداني . حقا كان في بلاط سيف الدولة كثيرون غيرهما من الشعراء ، كأبي الفرج الببغاء ، وأبي العباس النامي ، والسريّ الرفاء . والوأواء الدمشقي ، وأبي الحسين الناشىء ، وغيرهم . ولكن هؤلاء الشعراء انصرفوا في أشعارهم إلى أغراض أخرى بعيدة عن ذلك الصراع الحربي .

كان المتنبي هو الشاعر الأول في بلاط سيف الدولة طوال المدة التي ارتبط به فيها ، وهي مدة تتراوح بين تسع سنين وعشر ، بين عامي ٣٣٧ و ٣٤٦ ﻫ . وكانت هذه الحقبة من أخصب الحقب التي برز فيها نشاط سيف الدولة في حرب الروم ، كما رأينا ، فكانت وقائع سيف الدولة مع الروم فيها هي المادة الأساسية التي استغلها المتنبي في مدائحه الكثيرة لسيف الدولة . والحق إن روميات المتنبي (وهي القصائد التي قالها في تلك الحروب) تشكل موضوعا قائما بذاته في تاريخ الشعر العربي [1] ، لا لكثرة هذه الروميات فحسب ، بل لقيمتها التاريخية والفنية كذلك ؛ فهي في مجموعها تحمل نَفَساً ملحميا لولا فقدانها للشكل الملحمي .

ففي معركة سيف الدولة سنة ٣٣٨ – ٣٣٩ ﻫ ، التي عاد منها مهزوما بعد أن أحرز كثيرا من الانتصارات ،والتي انفض عنه فيها كثير ممن كانوا معه ، لا يجد المتنبي في هذه الهزيمة ما يشين سيف الدولة ، وهو لذلك يمدحه بما أحرز فيالبداية من انتصارات ، فيفيض في وصف الحرب ، حتى إذا كان موقف الهزيمة إذا به يقول فيه ما يطيب خاطر سيف الدولة . يقول المتنبي في مطلع القصيدة التي أدارها حول هذا الموضوع :

غيري بأكثر هذا النـــاس ينخدعُ إن قاتلوا جَبُنُوا ،أوحدّثوا شجعوا

وهو مطلع مثير ، يشير فيه بطريقة غير مباشرة إلى أن سيف الدولة لم يحسن

---

(٣) راجع : روميات المتنبي – رسالة حصلت بها الدكتورة نبيلة إبراهيم سالم على درجة الماجستير من جامعة القاهرة سنة ١٩٥٤ – نسخة على الآلة الكاتبة بمكتبة جامعة القاهرة .

اختيار من يحاربون معه ، فخادع بمن يتحدثون عن الشجاعة حتى ظنهم أربابها . حتى إذا امتحنوا في ساحة القتال تكشفوا عن هيابين جبناء . وهو بهذا يلخص في هذا المطلع الدرس المستفاد من تلك التجربة التي انتهت بهزيمة سيف الدولة .

حتى إذا ألقى المتنبي بهذه العبرة راح يصف شجاعة سيف الدولة ومهارته في قيادة الجيش :

بـالجيش تمتنـع السادات كلهـمُ والجيش بابن أبي الهيجاء يمتنـعُ
قاد المقانب أقصى شربهـا نَهَـلٌ على الشَّكيم ، وأدنى سَيْرها سَرَعُ

والحق إن سيف الدولة قد أحرز في بداية غزوته انتصارات كبيرة ، هدم فيها البِيَع ، وقتل الرجال ، وسبى النساء ، ونهب الثروات وأشعل النار في القرى فأهلك الزرع . ينتقل من بلدة إلى أخرى ، لا يعترضه أحد ، ومعه ينتقل الدمار إلى حيث سار ، حتى انتهى به المسير إلى خرشنة فأقام بأرباضها ، وأعمل فيها أسلحته .

يقول المتنبي :

لا يعتفي بلداً مَسْراه عـن بلـدٍ كالموت ليس له رِيٌّ ولا شِبَـعُ
حتى أقام على أرْباضِ خرشنـةً تشقى به الروم والصُّلْبان والبيـع
للسَّبْيِ ما نكحوا ، والقتل مـا ولدوا والنهب ما جمعوا ، والنار ما زرعوا

ثم يمضي المتنبي يصف الفرسان العرب الذين عركوا الحرب وعركتهم ، وجيادهم الخفيفة الضامرة التي تثب بهم إلى العدو وثبا ، لا يروعها احترار القتال ، وتأبى أن تدير ظهرها للمعركة فرارا منها ، حتى إذا حملها راكبها على ذلك ، وإنها لتهتدي في ظلام المعركة بلمعان القنا وتوهج الأسنة ، لا يعوقها عن الوثوب بالأعداء ترامي السهام حولها ، أو البرد القارس .

ثم يشير المتنبي إلى هرب قائد الروم — نقفور بن فوكاس — من المعركة ، وإلى أسر البطارقة ووضعهم في قيود الحديد .

وكل هذا قبل أن تقع الهزيمة بسيف الدولة . عندما قفل راجعاً إلى حلب فأغلق الروم الدرب دونه . فقد استعاد الروم كل ما كان سيف الدولة قد أخذ من غنائم ، بعد أن تشتت الجند العرب . وأخذوا منهم أسرى كثيرين ، ولم ينج مع سيف الدولة إلا عدد ضئيل . فماذا يقول أبو الطيب في هذا ؟ إنه يرى في أولئك الذين لم يثبتوا للقتال مع قائدهم خائنين ، ولعلهم هم الذين قصدهم بالكلام في مطلع القصيدة . وإذا كان الروم قد أخذوهم أسرى فلم يكن فيهم خير . ومن الخير أن يتطهر جيش المسلمين من أمثالهم ، حتى لا يبقى فيه هزيل أو جبان :

لا تحسبوا مَنْ أسَرْتم كان ذا رَمَقٍ ... فليس يأكل إلا الميتة الضَّبُـــع
وإنمــا عرَّض الله الجنود لكـــم ... لكي يكونوا بِلاً فَسْلٍ إذا رجعوا

بهذا التحليل ينكأ المتنبي جراح نفس سيف الدولة ، ويخفف من وقع الهزيمة عليه . وماذا يضير سيف الدولة من هذا كله ، ومكانته عالية مرموقة : لا يرفعها نصر ولا يضع منها هزيمة ؟ ! والآن وقد بلغه العذر عما حدث ، فها هوذا السيف ينتظر ، وها هي ذي أرض الروم ، إن شاء خرج إليها في أي وقت :

من كان فوق محل الشمس موضعـــه ... فليس يرفعه شيء ولا يضـــع
الدهـــر معتذر ، والسيف منتظر ... وأرضهم لك مُصْطَاف ومُرْتَبَعَ

وفي قصيدة أخرى يشير المتنبي إلى نهوض سيف الدولة إلى خرشنة بعد أن خرب الدمستق سورها . وفرار الدمستق من وجهه وقد أصيب بطعنة في جنبه . يقول :

هنيئاً لأهل الثغر رأيك فيهــــمُ ... وأنك حزب الله صرت لهم حزبـــا
فيوما بِخَيْلٍ نطرد الروم عنهـــمُ ... ويوماً بِجُود تطرد الفقر والجدْبا
سراياك تَتْرَى ، والدمستق هـــارب ... وأصحابه قتلى ، وأمواله نَهبى
أتى مرعشا يستقرب البُعد مُقْبِـــلا ... وأقبل — إذ أدبرت — يستبعد القُرْبا

مضى بعدما التفّ الرماحان ساعة كما يتلقى الهُدْبُ في الرقدة الهدبا
ولكنه ولّى وللطعن سورة إذا ذكرتها نفسُه لمس الجنبا

وفي قصيدة أخرى يشير المتنبي إلى هرب الدمستق ووقوع ابنه قسطنطين في الأسر . وكيف كان هذا الأسير ينظر إلى سيف الدولة نظرة تعجب ، ثم يعير الدمستق بأنه أسلم ابنه للأسر وهرب . ويهزأ باغترارهم بجيوشهم الجرارة ، التي اعتاد سيف الدولة القضاء عليها :

على قلب قسطنطين منه تعجّبٌ وإن كان في ساقيه منه كُبُولُ
لعلك يوما يا دمستق عائد فكم هارب مما إليه يئول
أتُسْلِمُ للخطّيّة ابنك هاربا ويسكن في الدنيا لديك خليل ؟
أغرّكمُ طول الجيوش وعرضها عليٌّ شروبٌ للجيوش أكول

وإلى هذه الواقعة أشار المتنبي مرة أخرى في قصيدة دالية له . فقال :

فولّى . وأعطاك ابنه وجيوشه جميعا ، ولم يُعْطِ الجميع ليُحْمدا
وما طلبتْ زُرْقُ الأسنّة غيره ولكن قسطنطين كان له الفدى
فأصبح يجتابُ المُسُوحَ مَخافةً وقد كان يجتاب الدِّلاصَ المُسَرَّدَا
ويمشي به العكاز في الدير تائبا وما كان يرضى مشْيَ أشقرَ أجردا

هكذا انكسرت نفس الدمستق فدخل الدير ، ولبس مسوح الرهبان ، بعد أن كان يزهى في الدروع البراقة النسج ، ويتوكأ على العكاز . معلنا التوبة . بعد أن كان لا يرضيه ركوب الخيل البيضاء الخفيفة الأنيقة .

ولا سبيل الآن إلى تتبع كل ما قاله المتنبي في رومياته ، ولكن لا يفوتنا أن نشير هنا إلى أن التوقيع في هذه القصائد على النغمة الدينية كان أقل كثيرا منه في روميات سابقيه . وأن وصف الحرب والقتال كان أغلب عليها . وقد لخص المتنبي مغزى هذه الحروب بين سيف الدولة وملك الروم بأنها ليست حربا دنيوية بين ملك وملك . ولكنها في أساسها حرب بين دين التوحيد والشرك . يقول :

ولستَ مليكا هازمــا لنظـــيره   ولكنكَ التوحيدُ ، للشرك هازم

وهذا ينقلنا إلى قول أبي فراس عن دور الحمدانيين بعامة :

ففينــا لدين الله عــــز ومنْعةٌ   ومنا لدين الله «سيف» و « ناصرُ»

والسيف هو سيف الدولة الحمداني في حلب ، والناصر هو ناصر الدولة في الموصل . وهكذا تلاعب أبو فراس باسميهمـــا في إبراز دور هذه الأسرة التاريخي ، الذي قدر لها أن تقوم به ، وهو الذود عن حياض المسلمين ونصرة الإسلام .

وإذا كان المتنبي شاعرا في المحل الأول ، أتيح له أن يشهد بعض معارك سيف الدولة ، فإن أبا فراس ، كان شاعرا وفارسا في الوقت نفسه ، وقد شهد مع سيف الدولة بعض معاركه ، إذ أنه أسر مرة في سنة ٣٤٤ ﻫ وحبسه الروم في حصن خرشنة ، ففر منه ، ثم أسر مرةأخرى في سنة ٣٥١ ﻫ حيث أخذ إلى القسطنطينية ، وبقي فيها إلى أن افتداه سيف الدولة في سنة ٣٥٥ ﻫ .

وأشعار أبي فراس في حروب الروم تشكل الحيز الأكبر من ديوانه ، ويتميز بعضها بطول النفس . وقد قال كثيرا منها وهو في أسره بالقسطنطينية . ويبدو أنه بعد مرور وقت من سجنه صار يعامل معاملة خاصة ، بوصفه واحدا من أمراء الحمدانيين ، ففكت عنه القيود ، وكان يستدعى إلى قصر الملك ويجالسه . ويعلل الدكتور زكي المحاسني هذا الإكرام الخاص لسيف الدولة بأن أمه كانت بيزنطية (١) ، أي من أصل رومي . وأيا كان السبب فإن أصداء الحروب والمعارك ظلت تتردد في نفس أبي فراس طوال فترة سجنه ، لا تغيب عن عينه صورها ، ولا يمل الحديث عنها في كل ما كان يرسل من قصائد العتاب لسيف الدولة لتأخره عن افتدائه وفك أسره .

وإنه ليجلس ذات مرة مع الملك فيدور حديث الحرب ، فيذهب الملك إلى أن العرب ليسوا أهل حرب بل أهل أقلام . ويهيج هذا القول خواطر أبي

(١) المحاسني : نفسه ص ٣١٠ . وقد ذكر أبو فراس نفسه الروم في بعض شعره بأنهم أخواله .

فراس ، ويعيد إلى خياله صور المعارك الكبيرة التي خاضها العرب ضد الروم وكان لهم فيها النصر عليهم. فينسج من هذه الخواطر قصيدة الرد على ذلك الزعم، وفيها يقول للملك :

أتزعم يا ضخم اللغاديد أننا
وحن أسودُ الحرب — لا نعرف الحربا ؟
فويلك ! من للحرب إن لم نكن لها ؟
ومنذا الذي يضحى ويمسي لها تِرْبا
ومنذا يقود الجيش من جنباته ؟
ومنذا يقود الشُّمَّ أو يصدم القلبا ؟
وويلك ! من أردى أخاك بمرعش
وجلّل — ضربا — وجه والدك العَضْبا ؟
وويلك ! من خلى ابن اختك موثَقاً
وخلاك باللقّان تبتدر الشِّعبا
أتوعدنا بالحرب حتى كأننا
وإياك لم يعصب بها قلبنا عصبا ؟ !
فسل بَرْدَسا عنا أباك وصِهْرَه !
وسل آل بَرْداليس أعظمكم خطبا
لقد جمعتنا الحرب من قبل هذه
فكنا بها أسداً ، وكنت بها كلباً
وسل قرقواسا والشُّمُشقيقَ صِهْرَه
وسل سبطه البطريق ، أثبتهم قلبا
وسل صِيدكم آلَ الملايين ، إننا
نهبنا ببيض الهند عِزْهُم نَهبا
بأقلامنا أجْحِرْت أم بسيوفنا ؟
وأسد الشرى قُدْنَا إليك أم الكُتْبا ؟

ولم يكن ما رد به أبو فراس ، ادعاء ، بل كان وقائع مشهودة يعرفها الروم معرفة تامة .

وهكذا شغلت الحروب بين العرب والروم الجانب الأكبر من اهتمام الحمدانيين ، ورصدها الشعر وقعة بعد أخرى رصدا دقيقا وأمينا ، واستنفد قدرا كبيرا من طاقة الشاعرين الكبيرين المتنبي وأبي فراس الإبداعية ، فأنتجا رصيدا هائلا من الشعر الجاد ، في وقت كان الشعر العربي فيه قد أخذ ينصرف معظمه إلى اللهو والمجون والموضوعات الهزيلة التي تصرف الروح عن تطلعاتها الكبرى ، وتنتهي بها إلى التحلل . وإذا لم يكن واحد منهما قد صاغ كل هذه الحروب وما يتعلق بها في ملحمة شعرية فإن مجموع ما قالاه فيها يصنع اللبنات اللازمة لبناء مثل هذه الملحمة .

— ٤ —

ولقد كانت بلدان الثغور مناطق التقاء واحتكاك ديني وثقافي بين الشعبين العربي والرومي .

والحق إن سياسة الدولتين العربية والبيزنطية لم تكن بمعزل عن الفكرة الدينية ، بل كانت الفكرة الدينية في أغلب الأحوال هي الموجهة للسياسة . وأيضا كانت الثقافة لدى الشعبين ثقافة دينية بمعناها الواسع . ومن أجل ذلك لم يكن الصراع الحربي بينهما إلا واجهة عنيفة لهذا الصراع الديني . وقد رأينا في أكثر من شاهد ما يؤكد هذا المعنى . فالمسلمون يدعون لنشر دينهم ، ويرون الموت في نصرته استشهادا ، وهو قبل هذا واجب على كل مسلم قادر . والروم يعتقدون أنهم شعب الله ، وأن سواهم لم يبلغ بعد حد الإنسان الكامل ، وأن عليهم أن يجدوا في نشر دينهم ويبشروا به ، وعدوا الموت في سبيل ذلك استشهادا كذلك . والدولة من وراء هؤلاء وهؤلاء تعد نفسها حامية العقيدة ، المطالبة بالدفاع عنها وبنصرتها . وفي غمار هذا الصراع ، وبعيدا عن

ساحات القتال ، كان الجدل الديني والصراع العقائدي بين المسلمين والمسيحيين على أشده .

وفي مناطق الثغور كان الأهالي من المسلمين والمسيحيين يعيشون جنبا إلى جنب . وقد جرت العادة « على أن تعيش الجماعة المغلوبة في حكم الغالب ، في حدود وقيود لا تبلغ مبلغ القضاء على الدين أو اللغة أو الشخصية . وصاحب الفضل في هذا هو التشريع الإسلامي ، الذي وضع من أول الأمر نظاما عادلا لأهل الذمة ، أمنوا به على عقائدهم وشخصيتهم من الضياع . وقد جرى جيرانهم الروم على آثارهم ، فصار من يقع من المسلمين تحت سلطانهم يعتبر ذميا — من وجهة نظرهم — يخضع لقيود ، ويؤدي أموالا ، ولكنه لا يخشى على عقيدته من الضياع ، إذا هو أحب أن يستمسك بها . وقد تعارف الحيان على ذلك ، وعاش النصارى في أرض المسلمين ، والمسلمون في أرض النصارى ، وتكفلت حوادث الأيام وضرورات العيش بإكمال ما فات المشرعين »[1] .

وقد قامت أديرة النصارى الكثيرة ، التي كانت منتشرة حول مناطق الثغور بالشام وفي شمال العراق بدور كبير في منهج بعض الزهاد المسلمين وفي حركة الزهد الإسلامية بصفة عامة ، ولكن الغريب أنها كانت كذلك بيئة لكثير من المجان من الشعراء وغيرهم ، حيث كثرت حولها حانات الشراب والخلاعة والتهتك التي كان يؤمها هؤلاء المجان ، يقضون فيها أوقاتهم الماتعة . وسنرى في فصل تال مبلغ أثر هاتين النزعتين : نزعة الزهد ونزعة المجون في الحياة الأدبية في العصر العباسي .

وقد كان من نتائج هذا الاحتكاك بين الطرفين في مناطق الثغور ، ونتيجة لعودة أسرى الطرفين بعد عمليات المفاداة محملين بكثير من طرز الحياة وأساليب العيش وسلوك الناس إلى موطنهم الأصلي ، أن حدث نوع من التقارب بين

(١) فتحي عثمان : الحدود الإسلامية البيزنطية ٣/٣٢٥ .

المعايير السلوكية لدى الطرفين المتصارعين . « ولا مراء أن العادات المرغبة والمحظورات كانت تختلف اختلافا بعيدا ، غير أن المعايير الخلقية كما تتجلى في وصايا الآباء ، وفي النصائح الموجهة لغير ذوي الخبرة من الناس ، وآراء القادة الروحيين . كانت في الأغلب الأعم تلقى القبول بدرجة سواء على جانبي خط الحدود الفاصل بين العقيدتين . وكان كل من الطرفين في العصر الوسيط مولعا باستخلاص العظات الأخلاقية . وكانوا في كل من المكانين ينتجون مجموعات ضخمة من مؤلفات تتسم بطابع التهذيب والإرشاد »[1] .

وبقدر ما كانت الحروب متبادلة بين العرب والروم كان الجدل الديني كذلك . يظهر هذا منذ وقت مبكر عندما كان القديس يوحنا الدمشقي يجادل علماء المسلمين في المسائل اللاهوتية . ويبحث معهم مشكلات القضاء والقدر . وقدألف كتابا للنصارى يستخدمونه عند محاجة المسلمين. وفي الجانب المقابل. وبعد أكثر من قرن . نجد الجاحظ يكتب « رسالة في الرد على النصارى » . وكذلك ألف أبو عيسى الوراق كتابا نقد فيه مذاهب النصارى الثلاثة . وتقول الروايات المختلفة إن كثيرين من المسيحيين كانوا يحاربون الروم مع المسلمين . ومنهم من أسلم . وكان إسلامهم بدافع خاص من أنفسهم . وفي الجانب المقابل نجد من المسلمين الذين وقعوا في قبضة الروم من تنصر . سواء بالترغيب أو الترهيب .

والحق إن هؤلاء الأسرى من الطرفين كان منهم أحيانا من له اشتغال بالعلوم . وعن طريقهم عرف كلا الطرفين أشياء كثيرة عن غريمه . وقد ذكر المسعودي في « التنبيه والإشراف » من أسرى المسلمين الذين عادوا عن طريق المفاداة في عهد الواثق مسلم بن أبي مسلم الجرمي ؛ وكان ذا محل في الثغور ، ومعرفة بأهل الروم وأرضها ، وله مصنفات في أخبار الروم وملوكهم وذوي

---

(١) جرونيباوم : حضارة الاسلام ص ٣٩ .

المراتب منهم ، وبلادهم وطرقها ومسالكها ، وأوقات الغزو فيها والغارات عليهـا [1] . . .

وهذا يذكرنا بما قاله بعض المؤرخين الغربيين المحدثين من أن الأمبراطور نقفور فوكاس ألف كتابا للروم في فن الحرب . وصف فيه خيّالة سيف الدولة بأنها تهاجم عن الرَّجّالة ، وبين في كتابه هذا أساليب محاربة الروم للعرب . ونصائح لهم في حروبهم مع المسلمين [2] ..

وهكذا كان كلا الطرفين يحاول أن يعرف عدوه ، فيضطر لذلك إلى معرفة ما لدى الآخر من عقيدة وأفكار فيحدد موقفه منها . وما لديه من خبرات عملية ووسائل معاشية وأساليب فنية فيفيد منها . ومن ثم فإنه على الرغم من حدة الصراع الحربي بينهما كان كل منهما يعرف مكانة الآخر وميزاته . ولهذا لا نعجب عندما نعرف أنه في فترات السلم التي كانت تتخلل تلك الحروب كانت رسائل المودة والهدايا والسفارات تتبادل بين ملوك الروم وخلفاء المسلمين ، وكان كلا الطرفين يبرز أجمل ما عنده ، ليكون دالا للآخر على مدى سلطانه وجاهه . وتجاوز الأمر هذه المسائل المظهرية إلى نوع من التعاون العلمي والتبادل الثقافي . يذكر ابن النديم [3] أن « المأمون كان بينه وبين ملك الروم مراسلات ، وقد استظهر عليه المأمون فكتب إلى ملك الروم يسأله الإذن في إنفاذ ما يختار من العلوم القديمة المخزونة المدخرة ببلد الروم ، فأجاب إلى ذلك بعد امتناع ، فأخرج المأمون لذلك جماعة منهم الحجاج بن مطر ، وابن البطريق ، وسَلْماً صاحب بيت الحكمة . وغيرهم . فأخذوا مما وجدوا ما اختاروا . فلما حملوه إليه أمرهم بنقله – أي بترجمته إلى العربية – فنقل . وقد قيل إن يوحنا بن ماسويه ممن انفذ إلى بلد الروم . قال محمد بن إسحق : ممن عني بإخراج الكتب

---

(١) انظر فتحي عثمان : نفسه ٢٦٨/٣ .
(٢) انظر المحاسني : نفسه ص ٢٥٥ .
(٣) الفهرست ص ٣٥٣ – ٣٥٤ .

من بلد الروم محمد وأحمد والحسن بنو شاكر المنجم .. وأنفذوا حنين بن إسحق وغيره إلى بلد الروم ، فجاؤوهم بطرائف الكتب وغرائب المصنفات ، في الفلسفة والهندسة والموسيقى والأرثماطيقي والطب » ..

ولم يقتصر الأمر على استجلاب المخطوطات في العلوم المختلفة من بلاد الروم ، بل كان المأمون إذا سمع عن واحد من المبرزين لدى الروم في فرع من فروع المعرفة أرسل يستدعيه إليه . وقد حدث أن كان لدى الروم عالم اسمه ليون ، بارع في الرياضيات ، وكان أحد تلاميذه قد وقع أسيراً لدى المسلمين . وقد أحضر إلى المأمون . « حيث ووجه بأبرع علماء الهندسة ، فألفاهم الشاب ضعافا في تفهمهم للاستدلال الهندسي ، وأحدث في البلاط وقعاً حسناً بإظهاره الطرائق الصحيحة ، فلما سئل عن معلمه وهل لا يزال حياً ، أوضح أن ليون يعيش عيش الفاقة ، وأنه ليس معروفاً إلا لدائرة صغيرة من الناس . وأرسل المأمون من فوره كتاباً إلى العالم يدعوه للحضور إلى بغداد ، ووعد الطالب بإطلاق إساره إن هو أوصل الرسالة ، فرأى الفيلسوف من الحصافة أن يعرض دعوة الخليفة على موظف كبير ، أبلغ بدوره الأمر إلى الإمبراطور . وبذلك كانت هذه الرسالة سبباً في تنبيه الجمهور إلى مواهب ليون ولوذعيتـه العلمية ، فعينه الإمبراطور على الفور معلماً عاماً في كنيسة الأربعين شهيداً . حتى إذا أدرك المأمون إحجام ليون عن الشخوص إلى بغداد جعل يراسله ، مقدماً إليه عدداً من المسائل الهندسية والفلكية ، وكانت حلوله البارعة ، وتكهناته بالحوادث المستقبلية التي كان يضيفها — رغبة في إثارة الدهشة في النفوس — مما زاد في رغبة الخليفة في اجتذابه إلى بلاطه ، فتحول إلى الإمبراطور ذاته ، وطلب منه أن يرسل ليون إلى بغداد إلى أجل قصير ، واعداً إياه بأجزل العطاء . ولكن الأمبراطور لم ير من الحكمة أن ينزل عن كنزه لسواه ، وأن يجعل العلم الثمين في متناول الأجنبي » [1] ..

---

(١) جرونيباوم : نفسه ص ٧٨ - ٧٩ .

ويذكرنا هذا في الجانب المقابل بما رواه صاحب الأغاني من قدوم رسول لملك الروم إلى الرشيد . وسؤاله عن أبي العتاهية الشاعر ، فاما التقى به أنشده شيئا من شعره . وكان هذا الرسول يحسن العربية ، فمضى إلى ملك الروم وذكر له أبا العتاهية . فكتب ملك الروم إليه ، ورد رسوله يسأل الرشيد أن يوجه بأبي العتاهية إليه ، ويأخذ فيه رهائن من أراد ، وألح في ذلك . فكلم الرشيد أبا العتاهية في ذلك ، فاستعفى منه وأباه [1] .

وهارون الرشيد نفسه ، الذي أتاه كتاب من نقفور ملك الروم يهدده فرد عليه بكتابه المشهور (من هارون أمير المؤمنين إلى نقفور كلب الروم . قد قرأت كتابك والجواب ما تراه دون أن تسمعه) ، والذي أوقع بالروم وقائع مدمرة ، وعاد بالأسرى والسبي والمغانم ، حتى اضطر نقفور إلى طلب الهدنة لقاء جزية يدفعها – هارون هذا يأتيه بعد ذلك كتاب من نقفور أرسله مع اثنين من بطارقته ، يقول فيه : إن لي إليك حاجة لا تضرك في دينك ولا دنياك ، هينة يسيرة : أن تهب لابني جارية من بنات أهل هرقلة ، كنت قد خطبتها على ابني . فإن رأيت أن تسعفني بحاجتي فعلت ... واستهداه أيضا طيبا وسرادقا من سرادقاته . فأمر الرشيد بطلب الجارية فأحضرت وزينت ، وأجلست على سرير في مضربه الذي كان نازلا فيه ، وسلمت الجارية والمضرب بما فيه من الآنية والمتاع إلى رسول نقفور ، وبعث إليه بما سأل من العطر ، وبعث إليه التمور والأخبصة والزبيب والترياق ، فسلم ذلك كله رسول الرشيد ، فأعطاه نقفور وقر دراهم إسلامية على برذون كميت ، كان مبلغه خمسين ألف درهم ، ومائة ثوب ديباج ، ومائتي ثوب بزيون ، واثني عشر بازيا ، وأربعة أكلب من كلاب الصيد ، وثلاثة برازين [2] .

وهكذا ما تكاد الحرب تضع أوزارها حتى ينقلب المتحاربان صديقين

---

(١) انظر : ضحى الإسلام ١/٢٨٠ .

(٢) محمد الخضري : الدولة العباسية ص ١٣٢ .

ودودين ، يعامل كل منهما الآخر معاملة على مستوى رفيع يتناسب وعظمة دولتيهما . وهكذا امتزجت العداوة التي تؤدي إلى ساحة القتال بالمودة والتقدير المتبادل في تركيبة عجيبة هي في الوقت نفسه أوضح ما يميز الصراع الحضاري بين شعبين متنافسين . ولك أن تعتبر في هذا السياق بما هو واقع في عصرنا الراهن من علاقات بين الاتحاد السوفيتي والولايات المتحدة الأمريكية .

— ٥ —

ويبقى الآن أن نشير إلى ما كان لهذا الصراع بين العرب والروم من أثر في نشأة ما أسميه بفن الملاحم النثرية في الأدب العربي . فقد رأينا أن واحدا من شعرائنا الكبار الذين عاصروا تلك الحروب وارتبطوا بها وجدانيا لم يؤلف في الشعر ذلك اللون من التعبير الأدبي المعروف في الآداب الغربية باسم الملاحم ، مصورا وقائع ذلك الصراع الطويل من حروب وغيرها . وليس من الضروري أن تنشأ في أدب كل أمة كل أشكال التعبير الأدبي وأنواعه ، التي عرفت لدى أمة أخرى ، إذ الغالب أن كل شعب إنما يعبر عن وجدانه وهمومه في الأشكال وبالأساليب التي تفي بحاجاته . وقد وجد العرب البديل من الملحمة الشعرية بما سميته الملحمة النثرية . وهي طراز من التأليف الروائي يؤدي كل ما تؤديه الملحمة الشعرية ، ولكن من خلال التعبير النثري ، الذي يستخدم فيه الشعر من وقت إلى آخر .

ولأن الروم كانوا ورثة الثقافة اليونانية والرومانية ، فقد ظهرت لديهم ملحمة شعرية باسم « ديجنيس أكريتاس » ، تصور أحداث الحروب بين العرب والروم ، بخاصة في عهد المعتصم ، حيث يبكي فيها ديجنيس خراب عمورية . وقد عني دارسو التاريخ والحضارة البيزنطية بدراسة هذا الأثر الأدبي ، ورأوا فيه عملا فنيا رائعا . ولكنهم أغفلوا — أو أغفل بعضهم على الأقل — دراسة الملحمة العربية المقابلة ، التي اتخذت من حروب العرب والروم موضوعها الأساسي ، كما اتخذت من مناطق الثغور مسرحا لأحداثها .

يقول جرونيباوم : « لا ريب أن حرب الثغور التي لم ينطفىء لها مع الروم أوار قد تركت آثارها فيما سطر العرب . ولم يقتصر الأمر على أن يشيد الشعراء بمعارك لعب فيها سادتهم دورا مشرفا . بل إن أحداثا وشخصيات تتصل بهذا الكفاح الذي لم ينته قط إلى نتيجة حاسمة ، قد أدخلت في القصص الشعبي ، كما تشهد بذلك رواية الملك عمر بن النعمان ، التي أضيفت فيما بعد إلى كتاب ألف ليلة وليلة . بيد أن هذه الشواهد على الاهتمام المعاصر تبدو غير ذات بال إذا قورنت بصورة تلك الأحداث عينها كما انعكست في الملحمة (EPIC) الشعبية البيزنطية . فالأدب العربي لا يعوزه فحسب مؤلف من طراز وجدارة تلك الملحمة اليونانية التي تتركز حول ديجنيس أكريتاس بطل حرب الثغور ، بل إن جو مناطق الثغور الخاص . وطريقة الحياة فيها ، في صورتها التي لا نشك أنها تطورت إليها ، لم يجدا لسانا يعبر عنهما في كل من الشعر والنثر العربيين . والواقع أن الأدب العربي قد أخذ اتجاهه يتحول بمرور الزمن شيئا فشيئا ، ويصبح أدب عواصم . وعلى حين كانت للحروب الصليبية — بعد انحدار حروب الثغور عن أوج ذروتها بثلاثة قرون أو أربعة — أثر أقوى على الأدب العربي ، بل على العواطف الشعبية بوجه الإجمال . فمن الجلي أنها أثرت في الفكر الأوربي والمثل العليا الأوربية ، وكذلك في أنواع الأدب الأوربي المختلفة تأثيرا أعمق كثيرا وأكثر دواما »[1] .

والواقع أن حرب الثغور قد شغلت حيزا غير يسير من الشعر العربي ، بخاصة لدى أربعة من كبار الشعر في العصر العباسي ، هم أبو تمام والبحتري والمتنبي وأبو فراس . وقد أشرنا إلى قدر كاف من هذا الشعر في الفقرتين الثانية والثالثة من هذا الفصل . وتوشك مطولة أبي تمام مثلا في إحدى هذه الحروب أن تكون نشيدا من أناشيد ملحمة شعرية كبيرة تتحدث عن هذه الحروب . ومع ذلك فإن جرونيباوم ينكر أن تكون هذه الحروب قد تركت أثرا ذا بال في مجال الشعر والنثر العربيين على السواء . وقد أشار هو نفسه إلى قصة الملك النعمان

(١) جرونيباوم : نفسه ص ٥١ — ٥٢ .

التي صارت فيما بعد من قصص ألف ليلة وليلة. وهي في هذا الحد تعد نموذجا نثريا يتعلق بأحداث الصراع العربي البيزنطي في مناطق الثغور . ولكن أهم من هذا تلك الملحمة العربية النثرية المسماة بسيرة الأميرة ذات الهمة وولدها السيد البطال ، التي تدور أحداثها كذلك في منطقة الثغور . وتتعلق بذلك الصراع بين العرب والروم . ولست أعرف سببا يحمل جرونيباوم على تجاهلها .

والحق أن جرونيباوم ليس وحده من تجاهلها. فقد تجاهلها كل الذين أرخوا للأدب العربي من القدامى والمحدثين ، العرب والمستشرقين على السواء . فهم حينما يتحدثون عن الفن الروائي عند العرب ما يفتأون يرددون خلو هذا الأدب من هذا الفن . وهم إذ يسلمون بهذه الدعوى يمضون في بحث متعسف عن الأسباب التي أدت إلى خلو الأدب العربي القديم من هذا الفن . وهم لا يذكرون من الأعمال ذات الطابع القصصي إلا المقامات . فإذا ذكروا ألف ليلة وليلة عبروها سريعا بوصفها أدبا شعبيا لا يستحق الدراسة . وكل ذلك مرجعه إلى قصور في فهم الأدب من حيث هو تعبير مفعم بنبض الحياة كما ينعكس على الوجدان الجماعي لأبناء الشعب . وإلا فإن سيرة الأميرة ذات الهمة ليست الملحمة النثرية الوحيدة التي عرفها الشعب العربي ، بل هناك عدد من هذه الملاحم التي ظلت حية في ضمير الشعب العربي بأسره ، والتي ظل يتغنى بها إلى عهد قريب شهدنا تقلصه ونهايته في المدن والريف على السواء مع انتشار وسائل الإعلام العصرية . ومن ذلك سيرة سيف بن ذي يزن ، والسيرة الهلالية . وسيرة عنترة ، وسيرة الظاهر بيبرس .

ولننظر الآن فيما كان من أمر الملحمين العربية والبيزنطية ، اللتين نشأتا لدى الشعبين العربي والرومي ، لتجسم كل منهما رؤية الشعب التي صدرت عنه لذلك الصراع العربي الرومي في مناطق الثغور .

وأول ما ينبغي ملاحظته أن كلا هذين العملين الأدبيين يعبر عن القلق البالغ الذي كان يساور الشعبين المتجاورين . اللذين كان كل منهما يقف متربصا

بالآخر . ولم يكن مصدر هذا القلق هو الخوف من ضياع جزء من الأرض يستولي عليه العدو . بل كان – في المحل الأول – خوفا من سيطرة دين على دين . لقد كان الدين متمكنا من النفوس هنا وهناك بنفس الدرجة . فكان دافعا لكلا الشعبين إلى تولي حراسة الحدود تطوعا . والسهر على سلامتها من كل ما يتهددها . وهذا هو المنطلق الأساسي لكلا الملحمتين .

فالجيش المحارب في سيرة الأميرة ذات الهمة لم يكن جيش الدولة الرسمي ، الذي ثبت إخفاقه في الدفاع عن الدين والأرض – كما تقول السيرة – بل كان جيش الشعب الذي تشكله قبيلة بني كلاب . فقد رفضت هذه القبيلة . وعلى رأسها ذات الهمة . أن تظل قابعة في قلب الجزيرة العربية . تنعم بالدعة والهدوء بعيدا عما يجري في الدولة من أحداث داخلية وخارجية . بل قررت أن تترك هذه الحياة المنعزلة وتنتقل إلى منطقة الثغور مكونة هناك نواة جيش الشعب وجيش الله . وفي هذه المنطقة عايشت هذه القبيلة أحداث الدولة عن قرب . ابتداء من عصر عبد الملك بن مروان حتى عصر الواثق بالله . وقد أخذت على عاتقها القيام بأمرين جليلين هما : حماية الثغور والانطلاق منها إلى غزو الروم ، ثم الكشف عن مواطن الضعف في الدولة . التي أتاحت للعناصر المنافقة . ويمثلها في السيرة عقبة القاضي . أن تستشري في جسم الدولة . وتهدد كيانها . بتعاونها السري مع الروم . وكثيرا ما وقع عقبة هذا الخائن في أيدي بني كلاب .وكانوا يكشفون أمره للخليفة فيقف منه موقف المدافع . وكان في وسعهم أن يقضوا عليه ، لولا أن عبد الوهاب . ولد ذات الهمة . رأى النبي عليه السلام في منامه يطلب منه ألا يقتل عقبة إلا عند باب القسطنطينية بعد فتحها . وبهذا ترمز السيرة إلى أن الدولة الإسلامية لن تستعيد مجدها إلا إذا قضي على الفساد الداخلي والعدو الخارجي في آن واحد .

ومن خلال الحروب التي خاضتها الأميرة وابنها مع الروم كشفت لنا السيرة عن حياة الشعب الرومي وحياة الرهبان في الكنائس والأديرة . كما

صورت لنا مواقف جدلية بين المسلمين والنصارى ، قد تنتهي بأن يدخل بعض النصارى في الإسلام . ومنهم نساء روميات تزوج بهن بعض أبطال السيرة .

وفي الجانب الآخر صورت ملحمة ديجنيس أكريتاس موقف الشعب الرومي من الصراع من العرب . ومعنى ديجنيس أكريتاس [١] المولّد حامي الحدود . إذ كان بطل حراس الحدود الذين كانوا يتمتعون بسلطة شبه مستقلة – شأن ذات الهمة وقبيلتها – وكانوا ينتشرون على الحدود الشرقية والجنوبيـــة للامبراطورية الرومية ، حيث كان الأمن والسلام مهددين دائما .

وقد انتهى الدارسون لهذه الملحمة إلى أن هناك تأثيرا عربيا صريحا فيها ؛ ذلك أن ديجنيس المولّد هو – كما تقول الملحمة – حفيد « أمبرون » ، وهو النطق البيزنطي لاسم عمر بن عبيدالله الأقطع ، البطل العربي الذي لقي مصرعه مع زميله علي بن يحيى الأرمني عام ٢٤٩ هـ [٢] .

والجدل الديني في ملحمة ديجنيس عنصر مهم فيها ، كما هو الحال في سيرة ذات الهمة . وربما كان الأصل العربي لملحمة ديجنيس عاملا لأن يكون الدفاع عن الدين الإسلامي فيها قويا . ذلك أنه نابع من الشخوص الرئيسية المسلمة في هذه الملحمة .

ولعلنا ندرك بعد ذلك إلى أي حد كان التأثير العربي في الملحمة البيزنطية ، وإلى أي حد كانت الحروب العربية الرومية مجالا خصبا للتعبير الأدبي في مجال النثر كما كان الحال في مجال الشعر .

* * *

---

(١) انظر نبيلة إبراهيم : سيرة الأميرة ذات الهمة ، دراسة مقارنة – دار الكاتب العربي – ص ١٤٠ .

(٢) انظر الطبري ١٥٥٩/٣

الفصل السادس

الصراع الديني والفكري

— ١ —

عرف العصر الأموي ثلاثة أحزاب رئيسية بارزة ، هي حزب الأمويين وحزب الهاشميين (بكل فروعه) ، وبخاصة الفرع العلوي ، وحزب الخوارج . الحزب الأموي يحكم ، والحزب الهاشمي يناهضه ويطلب الخلافة لنفسه ، وحزب الخوارج يرفض هؤلاء وهؤلاء جميعا . وقد عرفنا من قبل كثيرا عن الحزبين الأولين .

أما الخوارج فقد ظهروا منذ موقعة صفين بين جيوش علي بن أبي طالب ومعاوية بن أبي سفيان ، حين قبل علي مبدأ التحكيم فانتهى الأمر بخلعه وتثبيت معاوية . عند ذاك انفصل من جيش علي اثنا عشر ألفا أغلبهم من تميم ، وتركوا الكوفة ، واتجهوا إلى « حَرُوراء » ، حيث أعلنوا خروجهم على عليّ . ومنذ ذلك الوقت تكونت لهذا الحزب المنشق نظرية سياسية خاصة به فيما يتصل بقضية الخلافة أو الحكم . فقد أقروا في العموم بصحة خلافة أبي بكر الصديق وعمر بن الخطاب ، ولكنهم أجمعوا على تكفير علي وعثمان وأصحاب الجَمَل والحكمين ومن رضي بالتحكيم ومن صوّب الحكمين أو صوب أحدهما ،

كما أجمعوا على وجوب الخروج على السلطان الجائر .

وما أسرع ما تطرق هذا الموقف السياسي للخوارج إلى بعض القضايا الدينية ، إذ أن تكفيرهم لكل هؤلاء كان يقتضي تحديد مفهوم المؤمن والكافر . وتحديد العلاقة بين العمل والعقيدة ، بوصفه مؤديا إلى تحديد المفهوم الأول ومعينا عليه .

ودون أن ندخل في التفصيلات نقول إنهم انتهوا إلى أن الإيمان الصحيح هو وحدة وثيقة بين العقيدة والعمل ، فإذا اختل أحد الركنين كان الكفر . فالنطق بالشهادتين مثلا ، دون أداء الفرائض ، أي الصلاة والزكاة والصوم والحج لايكفي، ومن اكتفى بهما دون الفرائض فهو كافر . ومن ثم انتهوا إلى تكفير مرتكب الكبيرة .

وربما بدا الخوارج بهذه الأحكام قساة عنيفين ، ولكنهم – فيما يبدو – كانوا مع أنفسهم أشد عنفا وقسوة . وإذا نحن راجعنا خطبة أبي حمزة الخارجي ، (وهو – كما يقول عنه الجاحظ – « أحد نسّاك الإباضية وخطبائهم ، واسمه يحيى بن المختار »[1]) وجدناه يحدد موقف الخوارج من حيث الاعتراف بأبي بكر وعمر ، وإنكار ما كان من عثمان في السنوات الست الأخيرة من خلافته ، حيث هدم فيها كل ما صنع في السنوات الست السابقة عليها . أما بالنسبة لعلي فقد رأى أبو حمزة أنه « لم يبلغ من الحق قصدا ، ولم يرفع له منارا » . ثم استعرض أبو حمزة الأمويين خليفة بعد خليفة ، بادئا بلعن معاوية ثم من تلوه ، وإن تجاوز عن عمر بن عبد العزيز فلم يذكره بخير أو شر ، إلى أن ينتهي في شأنهم إلى وصف عام لهم بأنهم « فرقة الضلالة ، بطشهم بطش جبَرية ، يأخذون بالظِّنّة ، ويقضون بالهوى ، ويقتلون على الغضب ، ويحكمون بالشفاعة ، ويأخذون الفريضة من غير موضعها ، ويضعونها في غير أهلها »[2] ..

---

(١) البيان والتبيين ١٢٢/٢ .

(٢) نفسه ١٢٤/٢ .

حتى إذا فرغ من الأمويين اتجه إلى الشيعة فقال : « وأما هذه الشيع فشيع ظاهرت بكتاب الله ، وأعانوا الفِرْية على الله ، لم يفارقوا الناس ببصر نافذ في الدين ، ولا بعلم نافذ في القرآن . ينقمون المعصية على أهلها ، ويعملون إذا وُلّوا بها . يصرون على الفتنة ، ولا يعرفون المخرج منها . جفاةٌ عن القرآن ، أتباع كهان ، يؤملون الدول في بعث الموتى ، ويعتقدون الرجعة إلى الدنيا . قلدوا دينهم رجلا لا ينظر لهم ، قاتلهم الله أنى يؤفكون »[1] .

حتى إذا فرغ أبو حمزة من تحديد موقف الخوارج من كل هؤلاء ، ومن إدانتهم لهم جميعا ، راح يصف فرقة الخوارج أنفسهم في تشبثهم بأهداب الدين ، وفي تشبثهم بتعاليمه ، وفي عكوفهم على التعبد لله ، فيقول عنهم إنهم « شباب والله مكتهلون في شبابهم ، غَبِيّة عن الشر أعينهم ، ثقيلة عن الباطل أرجلهم ، أنضاء عبادة وأطلاح سهر . ينظر الله إليهم في جوف الليل ، منحنية أصلابهم على أجزاء القرآن ، كلما مر أحدهم بآية من ذكر الجنة بكى شوقا إليها ، وإذا مر بآية من ذكر النار شَهَق شهقة كأن زفير جهنم بين أذنيه ، موصول كلالهم بكلالهم : كلال الليل بكلال النهار . قد أكلت الأرض ركبهم وأيديهم ، وأنوفهم وجباههم ، واستقلوا ذلك في جنب الله »[2] ..

هكذا كان سلوك الخوارج كما يصفه أبو حمزة ، وهو وصف يؤكد تمكن العقيدة من نفوسهم ، وانهماكهم الممعن في العبادة . وهم — من ثم — ينعون على الآخرين ضعف إيمانهم ، وانصراف قلوبهم إلى الملاهي والملذات ، وأيديهم إلى البطش والعدوان .

على أنه لا ينبغي أن يتطرق إلى أذهاننا أن الخوارج كانوا مجرد فرقة من الزهاد المتعبدين المنقطعين عن أسباب الحياة ، فقد كانوا يطالبون أنفسهم دائما

---

(١) البيان والتبيين ٢/١٢٤

(٢) نفسه ٢/١٢٥

بشّن الحرب على الحاكم الفاسد ومجالدته . ويدفعون أرواحهم ثمنا لهذا الجلاد . ولم يفت أبا حمزة أن ينوه بهذا الجانب الإيجابي في حياتهم فقال :
« .. حتى إذا رأوا السهام قد فُوقت ، والرماح قد أشرعت ، والسيوف قد انتُضيت ، ورعدت الكتيبة بصواعق الموت وبرّقت ، استخفّوا بوعيدالكتيبة لوعد الله ، ومضى الشاب منهم قدما حتى اختلفت رجلاه على عنق فرسه ، وتخضبت بالدماء محاسن وجهه ، فأسرعت إليه سباع الأرض ، وانحطت عليه طير السماء ؛ فكم من عين في منقار طائر طالما بكى صاحبها في جوف الليل من خوف الله ، وكم من كف زالت عن معصمها طالما اعتمد عليها صاحبها في جوف الليل بالسجود لله .. » (١) .

وهكذا تطور الخوارج من فرقة ذات موقف ديني إلى فرقة ذات موقف سياسي يدعمه موقف ديني . وهم بهذا وذاك كانوا يقفون موقف المناقضة لكل من العلويين والأمويين على السواء .

حتى إذا جاء العباسيون إلى الحكم لم يختلف موقف الخوارج منهم عن موقفهم من العلويين والأمويين ؛ فقد أنكروا حقهم في حكم الدولة وصلاحيتهم له ، من جهة أنهم لم يأتوا إلى الحكم نتيجة لاختيار حر من الناس ، وأن خلفاءهم لم يستوفوا الشروط اللازمة للإمام ، وفي مقدمتها العدالة . ومن ثم فقد أوجبوا على أنفسهم حربهم . فما استقر السفاح في خلافته حتى تحرك خوارج عُمان ، وعلى رأسهم الجُلَنْدي . وكان هو وأصحابه من الخوارج الإباضيّة . فأرسل اليهم السفاح جيشا على رأسه أحد القواد العظام (خازم بن خزيمه) فسار في البحرين حتى أرسى على ساحل عمان ، ثم خرج ومن معه إلى الصحراء ، وتقاتلوا قتالا شديدا كانت الحرب فيه سِجالا ؛ ثم احتال خازم حتى أوقع بهم وقتل منهم نحو عشرة آلاف ، فيهم الجلندي (٢) .

---

(١) نفسه .
(٢) ضحى الإسلام ٣/٣٣٧ – ٣٣٨ .

ومع ذلك لم يكف الخوارج عن مناهضة العباسيين ، فما لبثوا أن خرجوا في عهد أبي جعفر المنصور . وأخفقت الجيوش التي وجهها المنصور إليهم ، ولم يقدر عليهم إلا خازم بن خزيمة نفسه ، فقتل زعيمهم مُلبّد بن حرْملة الشيباني وكثيرين منهم معه .

وقد تكرر من الخوارج إعلان العصيان والتمرد على المنصور ومن بعده المهدي وهارون الرشيد . وقد استنفدوا في هذه الحروب كثيرا من طاقتهم ، إذ أنزلت بهم جيوش العباسيين خسائر فادحة في الأرواح .

وهكذا جمع الخوارج – كما قرر أبو حمزة – بين عنصرين أساسيين : عنصر التقوى والورع الديني ، وعنصر الشجاعة الفائقة ، والمجالدة العنيفة في الحرب .

وعلى هذين المحورين – التقوى والشجاعة – دار أدب الخوارج ، ومعظمه كان في العصر الأموي . وقد ظل كذلك في القليل الذي أثر من أدبهم في العصر العباسي .

قالت الفارعة الخارجية ، أخت الوليد بن طريف ، ترثيه بعد أن قتله قائد جيش الرشيد ، يزيد بن مزْيد الشيباني – قالت من قصيدة طويلة :

فيا شجر الخابور مالك مورقاً ! كأنك لم تحزن على ابن طريف
فتًى لا يحب الزاد إلا من التقى ولا المال إلا من قنًا وسيوف

– ٢ –

وأمام هذا المضطرب الديني والسياسي وجد فريق من الناس ان هذه الخلافات والمنازعات توشك أن تعصف بحياة المسلمين ؛ فكل فريق ينكر الفريقين الآخرين ويشن عليهما حربا شعواء ، ويتجاوز السب واللعن في كثير من الأحيان إلى التكفير . وقد عرف هذا الفريق الجديد باسم « المرجئة » . « ذلك أنهم لما استعرضوا أعمال السياسة على مبادئهم رأوا أن المتقاتلين الأولين ، كالذين ناصروا عثمان ، والذين خرجوا عليه ، والذين قاتلوا مع علي ، والذين قاتلوا

مع معاوية – كلهم مصدق بالله ورسوله ، وكلهم متأول ؛ فكلهم مؤمن . وإذا أخطأ بعضهم فعفو الله قد يشملهم» [1] . وهم من ثم لا يتبرأون من أحد ، ولا يكفرون أحدا ؛ فكلهم مصدّق لديهم ، والأمر مرجعه إلى النوايا والضمائر ، فلا سبيل إلى الحكم الصحيح على الناس في حياتهم ، ولا بد من إرجاء هذا الحكم إلى يوم القيامة ، حيث يكون الحكم لله علام الغيوب ، فتوفى كل نفس ما كسبت من خير أو شر . ومن هنا كانت تسمية هذا الفريق بالمرجئة .

وهذا الموقف الجديد الذي بزغ في خضم ذلك المضطرب السياسي الديني كان يطرح فيما يبدو – مبدأ « يدعو إلى المسالمة والتسامح » [2] لتخفيف حدة الصراع بين تلك الأحزاب السياسية . وبديهي أنهم هم أنفسهم لم يكن لهم هدف سياسي خاص ، وإن كانت دعوتهم هذه إلى المهادنة بين الأطراف المتصارعة من شأنها أن تخدم الحزب الحاكم ، وهو حزب الأمويين .

هكذا بدأ المرجئة ، ولكنهم وجدوا أنفسهم بالضرورة ، وفي إطار الجدل المذهبي الذي استفاض في العصر العباسي ، مضطرين إلى أن يفلسفوا موقفهم هذا .

لقد نظروا في البداية إلى جميع المتنازعين بوصفهم مؤمنين ، وسووا بذلك بينهم . إذن فما حد الإيمان لديهم ؟

بعضهم قال إن الإيمان تصديق بالقلب ، وبعضهم قال : بل لا بد إلى جانب التصديق بالقلب الإقرار باللسان ، ولكنهم جميعا لم يربطوا بين إيمان المرء وعمله ؛ « فمن اعتقد بقلبه وصدق فهو مؤمن ، ولا يضر إيمانه ما يقارف من معاص ، أو يرتكب من كبائر » [3] .

وقد ترتب على نظريتهم هذه في الإيمان عدة أفكار .

---

(١) ضحى الإسلام ٣/٢٢٤ .

(٢) عبد الحكيم بلبع : أدب المعتزلة – دار نهضة مصر للطبع والنشر ١٩٦٩ – ص ٣٩ .

(٣) نفسه ص ٤١ .

أولا : أن الإيمان لا يزيد ولا ينقص ؛ فما دام القلب قد صدّق ، واللسان قد أقر ، فقد حصل الإيمان . والإيمان هو الإيمان ، إما أن يكون أولا يكون ، وليس فيه درجات .

ثانيا : أن المؤمن حين يرتكب الكبيرة لا تذهب الكبيرة بإيمانه ، وإنما هو عندئذ مؤمن بما معه من إيمان ، فاسق بما معه من فسق . وهو يدخل النار حقا ، ويعذب بها ، ولكنه لا يخلد فيها . ذلك أنه لا يخلد في النار إلا الكافر (١) .

ثالثا : إن الله تعالى وعد المتقين وأوعد الفاجرين . أما بالنسبة للوعد فإنه سبحانه لا يمكن أن يعد ويخلف ، وأما بالنسبة للوعيد فإن العقاب عدل ، ولكن الله تعالى قد يعفو عن السيئات . فباب العفو مفتوح لمن تاب وأناب . وقد قال سبحانه : (قلْ يا عِبَادِي الذين أَسْرفوا على أنفسهم لا تَقْنَطُوا من رحمة الله ، إن الله يَغْفِرُ الذُّنُوب جميعا ، إنه هو الغَفُورُ الرحيم .)

ومن الواضح أن المرجئة قد خالفوا عن مبادىء الخوارج الأساسية في أن العمل جزء لا ينفصل عن الإيمان ، وأن مرتكب الكبيرة كافر .

وقد تسرب كثير من عقائد المرجئة إلى أهل السنة : كالقول بعدم تخليد عصاة المؤمنين في النار ، والقول بجواز تخلف الوعيد دون الوعد ، ونحو ذلك (٢) .

— ٣ —

وإلى جانب هذه الفرق كانت هناك طائفة من الفرق التي انهمكت في الجدل الديني في البلاد التي فتحها المسلمون ؛ والتي كان أهلها قد أسلموا .

حقا إن من أهل هذه البلاد من كان إسلامهم صحيحا وعميقا ، حتى قطع بينهم وبين معتقداتهم ودياناتهم القديمة ، ولكن كثيرين منهم كانوا ما يزالون

---

(١) ضحى الإسلام ٣١٩/٣ .
(٢) ضحى الإسلام ٣٢٢/٣ .

متأثرين بهذه المعتقدات والديانات ، فأخذوا عند ذاك يقحمون على العقيدة الإسلامية كثيرا من التصورات المنافية لجوهرها .

ولا سبيل الآن إلى حصر كل الفرق والمعتقدات الدينية الرئيسية ، فضلا عما خرج منها من فروع ، تلك التي كانت منتشرة في العراق وما والاها شرقا قبل مجيء الإسلام . ويمكن لمن شاء أن يستظهرها من كتب الفرق .

ويعنينا هنا أن نشير إلى أربع من هذه الفرق ، وهي – حسب ترتيب ظهورها – المرقيونية ، والديصانية ، والمنانية (أو المانوية) والمزدكية . أما الفرق الثلاث الأولى فتتفق في أن النور والظلمة هما أصل الخلق ، وتختلف بعد ذلك في التفصيلات فهم يردون الوجود كله إلى أصلين اثنين ، ومن ثم أطلق عليهم جميعا وصف « الثنوية » . أما المزدكية – ويسمون كذلك بالمحمرة – فهم في الأصل مجوس ، وكانوا يسكنون الجبال فيما بين أذرَبيجان وأرمينية وبلاد الديلم وهمدان ودينور ، وفيما بين أصفهان وبلاد الأهواز . وقد دعاهم صاحبهم « مزدك » – الذي نسبوا إليه – إلى الانهماك في اللذات ، والعكوف على باوغ الشهوات من المأكل والمشرب ، والاختلاط ، والمشاركة في الحُرم والأهل .. (١)

والتصورات والمعتقدات التي طرحتها هذه الفرق كلها مجافية لروح الإسلام ، منافية لتعاليمه . ومع ذلك فقد ظلت راسخة في نفوس كثيرين ممن دخلوا في الإسلام من أهالي تلك المناطق ، بل في نفوس فئة منهم كان لها وجاهتها في المجتمع الإسلامي ، وكان لها مشاركة كبيرة في الحياة الثقافية .

فابن النديم يذكر الجعد بن درهم بوصفه واحدا من رؤساء العقيدة المنانية . والجعد هذا كان مؤدبا لمروان بن محمد – آخر خلفاء بني أمية – ولولده ، ومن ثم كان مروان ينسب إليه ، فيقال مروان الجعدي . ويقال إن الجعد كان

---

(١) الفهرست ص ٤٩٣ .

زنديقا . وإنه أدخل مروان في الزندقة . وقد أمر هشام بن عبد الملك بحبسه ، ثم ما لبث أن قتله [1] .

ثم يذكر ابن النديم جماعة ممن عاشوا في ظل العباسيين ، منهم نعمان بن أبي العوجاء والشاعر صالح بن عبد القدوس ، ويقول : ولهؤلاء كتب مصنفة في نصرة الإثنين ومذاهب أهلها . ثم يذكر من الشعراء الذين كانوا يشايعون تلك العقيدة في ذلك العصر بشار بن بُرد ، وإسحق بن خلف ، وابن سابة ، وسلْماً الخاسر ، وعلي بن الخليل ، وعلي بن ثابت ، ثم من المتأخرين أبا عيسى الوراق ، وأبا العباس الناشيء ، والجبهاني محمد بن أحمد [2] .

ولم يكن هؤلاء وحدهم من الطبقة المثقفة في ذلك العصر من تأثروا بالعقائد الثنوية وبالمزدكية ؛ فقد كان هناك غيرهم من الشعراء والمتكلمين . فحين هجا أبو نواس أبانَ بن عبد الحميد اللاحقي الشاعر اتهمه بالكفر والإلحاد واعتناق عقيدة المانوية ، حيث قال :

جالَسْتُ يوما أبانـــاً ... لا دَرَّ درُّ أبـــانِ
ونحن حُضَّرُ رواق ... لأمير بالنهروان
حتى إذا ما صلاة الأولى دَنَتْ لأوان
فقام منذر ربـي ... بالبر والإحسان
وكلما قال قلنـا ... إلى انقضاء الأذان
فقال : كيف شهدتم ... بذا بغير عيان ؟
لا أشهد الدهر حتى ... تُعَـايِنَ العينان
فقلت : سبحان ربي ! ... فقالَ : سبحان ماني !
فقلت : عيسى رسول ... فقال : من شيطان

(1) نفسه ص ٤٨٦ - ٤٨٧ .
(2) الفهرست ص ٤٨٧ .

فقلت : موسى نَجِيُّ المُهَيْمِنِ المنّان
فقال : ربك ذو مُقْلَة إذن ولسان
أنفسُه خلَقَتْه أم من ؟ فقمت مكاني
وقلت : ربي ذو رحمة وذو غفران
وقمتُ أسحب ذيلي عن هازل بالقُرآن

وكان البرامكة كذلك متهمين في دينهم [1] ، ميالين إلى تلك المعتقدات القديمة وإن كانوا لا يعلنون ذلك من أنفسهم صراحة . وقد كشف الأصمعي سترهم حين هجاهم بقوله :

إذا ذكر الشرك في مجلس أضاءت وجوه بني بَرْمَكِ
وإن تُلِيَتْ عندهم آيـة أتوا بالأحاديث عن مَزْدَكِ

— ٤ —

ويبدو أن هذه المعتقدات الفارسية القديمة كانت قد صارت في العصر العباسي شائعة ومتداولة بين المثقفين نتيجة لما ترجم إلى العربية من كتب فارسية. فمن الكتب التي ترجمها عبد الله بن المقفع كتاب « مزدك » [2] . ويقال إن من الأسباب التي أدت بكثيرين إلى الزندقة انتشار كتب ماني وابن ديصان ومرقيون التي ترجمها عن الفارسية والفهلوية إلى العربية عبد الله بن المقفع وغيره [3] .

وإلى جانب هذه الكتب المتعلقة مباشرة بعقائد الفرس القديمة نسمع عن كتاب كان « بولس برسا » المسيحي قد ألفه لأحد ملوك الساسانيين ، مختصرا لمنطق أرسطو ، وأنه « عرض فيه الآراء المختلفة الخاصة بالله وبالعالم على النحو التالي . فقد وجد من يعتقدون في إله واحد ويدعي آخرون أنه ليس بواحد .

(١) نفسه .
(٢) تاريخ التمدن الإسلامي ١٧٦/٣ .
(٣) أوليري دي لاسي : الفكر العربي ومركزه في التاريخ ، ص ٩٥ .

ويقول آخرون بأن له صفات متضادة ، وينفي آخرون عنه الصفات . وبعض يقول إنه قادر على كل شيء ، وبعض آخر يقول إن قدرته لا تشمل كل شيء . وبعض آخر يقول إنه خلق الدنيا وكل ما فيها ، وآخرون يقولون إنه ليس خالق كل شيء . وهناك من يقولون إن العالم محدث ، وآخرون يقولون إنه قديم » (١) .

وربما كان هذا الكتاب من نتاج مدرسة جنديسابور التي كان كسرى أنو شروان قد أنشأها في سنة ٥٢١ م للعناية بالدراسات الفلسفية والطبية . فقد قامت هذه المدرسة بدور رئيسي في نقل التراث اليوناني إلى اللغة الفارسية ، ثم ما لبث أن ترجم هذا التراث من الفارسية إلى العربية ، ومنه منطق أرسطو الذي أقبل عليه المثقفون المسلمون والمتكلمون منهم بصفة خاصة ، وكان له أثره في كثير من أفكارهم وفي أسلوب جدلهم (٢) .

ولم يكن التراث الفارسي الصرف والمترجم عن اليونانية إلى الفارسية هو كل ما صب في وعاء الثقافة الإسلامية ، وكان له أثره في تشكيل كثير من المعتقدات والافكار في إطار هذه الثقافة ، بل كان هناك كذلك رافدان ثقافيان لم يكونا أقل أهمية وتأثيرا ، هما رافد الثقافة الهندية ، ورافد الثقافة اليونانية .

ويطول بنا المقام لو أننا استقصينا كل ما ترجم إلى العربية من هاتين الثقافتين ؛ إذ أن الترجمات شملت كل ألوان المعارف تقريبا ، التي كانت معروفة فيهما . ولكن الغالب أن الثقافة الإسلامية استوعبت كثيرا من معارف الهند الطبية والفلكية والرياضية ، وما هو من باب الفلسفة أو الحكمة ، وكذلك ما يتعلق بآداب السياسة والسلوك ، وأيضا ما يتعلق بأصول الألحان وجوامع تأليف النغم في الموسيقى (٣) .

ويعنينا من كل هذا أن الكتب التي كانت تمثل ملل الهند وأديانها كانت

(١) عبد الحكيم بلبع : أدب المعتزلة ، ص ٨٧ .
(٢) انظر دي بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام – القاهرة سنة ١٩٣٨ – ص ١٨ فما بعدها
(٣) انظر تاريخ التمدن الإسلامي ٣/ ١٨٠ .

ضمن ما نقل إلى العربية . فابن النديم [1] يذكر كتابا في هذه الملل والأديان ، ثم يقول : « حكى بعض المتكلمين بأن يحيى بن خالد البرمكي بعث برجل إلى الهند ليأتيه بعقاقير موجودة في بلادهم ، وأن يكتب له أديانهم ، فكتب له هذا الكتاب » . ثم يذكر قول ابن إسحق إن « الذي عني بأمر الهند في دولة العرب يحيى بن خالد وجماعة البرامكة ، واهتمامها بأمر الهند وإحضارها علماء طبها وحكماءها » .

وكذلك عرف المسلمون غير هذا الكتاب كتاب « البد » . ويفهم من كلام ابن النديم أنه كتاب يتحدث عن بوذا حكيم الهند [2] . وكان من أكثر العقائد الهندية تأثيرا في الثقافة الإسلامية عقيدة التناسخ ، أي تناسخ الأرواح . ويبدو أن تأثير هذه العقيدة قد ظهر منذ وقت مبكر ، فقد استغلها عبد الله بن سبأ — كما سبق أن عرفنا — في القول بأن الجزء الإلهي في علي بن أبي طالب لن يفنى ، وكذلك دانت بها فرقة « السمنية » أصحاب « سمنى » ؛ فقد كان نبيهم هو يوذاسف [3] .

وقد أشار بعض المستشرقين إلى أن تأثير البوذية يظهر في بعض عناصر التصوف الإسلامي ، كفكرة الفناء التي تحدث بها أبو يزيد البسطامي ، والتي يقال إنه تلقاها عن شيخه أبي علي السندي ، ونمط الحياة التي عاشها الزاهد الكبير إبراهيم ابن أدهم وما بينه وبين سيرة بوذا من تشابه كبير ، تلك السيرة التي يحتمل أن تكون قد دخلت إلى الدوائر الإسلامية في أوائل العصر العباسي . وهم فيما ذهبوا إليه يتفقون كثيرا مع ما ذهب إليه البيروني في كتابه « تحقيق ما للهند من مقولة .. [4]

---

(١) الفهرست ص ٤٩٨ .

(٢) الفهرست ص ٥٠١ .

(٣) نفسه ص ٥٩٨ ويفضل الدكتور حسين مؤنس قراءته « يواسف » (انظر تاريخ التمدن الإسلامي ٣/١٨٠ الهامش)

(٤) انظر : أدب المعتزلة ، ص ٩٦ .

أما العلوم والمعارف اليونانية فقد ترجم القدر الأعظم منها إلى العربية ، وجزء من هذا القدر ترجم إلى العربية بعد ترجمته إلى السريانية . وقد بدأت العناية بترجمة الآثار اليونانية في عهد الخليفة أبي جعفر المنصور ؛ ففي عهده « تم كثير من الترجمات للعديد من كتب أرسطو ، ولكتاب المجسطي لبطليموس ، وكتاب إقليدس ، ومؤلفات أخرى عن اليونانية »[1] . ومنذ عام ١٤٨ هـ بدأ ظهور أسرة جورجيس بختيشوع النسطوري ، الذي كان طبيبا في مدرسة جنديسابور السالفة الذكر ، في الظهور على مستوى التأليف والترجمة . وكان جبرائيل بن جورجيس « أثيراجدا لدى هارون . وقد كتب مقدمة في المنطق ، ورسالة للمأمون في الأغذية والأشربة ، وكتابا في الطب ، استند فيه على ديسقورس وجالينوس وبولس الأجنبي .. »[2] .

على أن حركة الترجمة لم تصبح عملية منظمة إلا في عهد المأمون ، الذي أنشأ في عام ٢١٧ هـ بيت الحكمة ، وجعله مركزا كبيرا للترجمة ، بعد أن استجلب إليه كل ما استطاع من كتب التراث الأجنبي : ، حتى ما كان يسمع به عند أعدائه البيزنطيين . ومنذ ذلك الوقت أخذت أجيال متعاقبة من المترجمين تنشط في نقل التراث اليوناني في شتى فروعه ، كالفلسفة والطب والفلك والرياضيات والعلوم . ولم يكتف المترجمون – بخاصة في مجال الفلسفة – بالترجمة وحدها ، بل إننا نجدهم يقومون ، هم وغيرهم ممن درس هذه الكتب وتفهمها جيدا ، بكتابة شروح لها ، وأحيانا كتابة ردود عليها . وعلى هذا النحو صارت فلسفة أرسطو وكذلك منطقه في متناول الأيدي .

وقد كان لتداول فلسفة أرسطو ومنطقه أثر بعيد في تشكيل مادة الجدل الفلسفي والكلامي لدى الفلاسفة والمتكلمين العرب ، وكانت نظرية القياس التي لعبت دورا كبيرا في جوانب كثيرة من التراث اللغوي والكلامي والفلسفي لدى المسلمين أثرا من آثار هذا المنطق .

---

(١) دي لاسي : نفسه ، ص ٩٦ .

(٢) نفسه ، ص ٩٧ .

وقد كانت هناك فرقة من المتكلمين المسلمين ، كانت أكثر الفرق استجابة لما صب في وعاء الثقافة الإسلامية من الفكر اليوناني ومن المنطق ، ونعني بهم فرقة المعتزلة . وقد كانت مدفوعة إلى ذلك بما رأته من استعانة رجال الأديان الأخرى في الاحتجاج لأديانهم بالفلسفة والمنطق ، فأرادوا – بالمثل – أن يطرحوا العقيدة الإسلامية طرحا فلسفيا حتى يلزموا بها غيرهم ، واستعانوا على ذلك باستيعاب نفس أدوات الحِجاج المنطقي . وبعبارة أخرى وجد المعتزلة أنفسهم مطالبين بأن يعقدوا الصلة بين الدين والعقل . وكان هذا أمراً طبيعيا وضروريا بعد أن كان قد انقضى على ظهور الإسلام قرن من الزمان ، لم يكن الناس فيه في حاجة إلى مناقشة العقيدة ، لأنها كانت متمكنة من نفوسهم . فلما انقضى ذلك العهد ، وأخذت أفكار ومذاهب اعتقادية لدى أبناء الشعوب التي دخلت في الإسلام ، تظهر بشكل مهدد للعقيدة الإسلامية ، كان لا بد من إبراز العقيدة الإسلامية مدعومة بالعقل والمنطق ، حتى تسد الطريق على هؤلاء .

على أنه لا ينبغي أن يفهم من هذا أن المعتزلة أدخلوا الفلسفة اليونانية في العقيدة الإسلامية ، بل الأمر لم يتجاوز تأثرهم بوسائل التفكير ومناهجه التي اصطنعتها هذه الفلسفة ، واستغلوها فيما كانوا بصدده من شرح هذه العقيدة والدفاع عنها . وإلا فإنهم كانوا يرفضون محتوى تلك الفلسفة [1] ، وينقضونه في كثير من الاحيان . ويؤكد هذا ما يروى من ان ابراهيم النظام – وهو من كبار المعتزلة – كان حاضرا مجلسا لجعفر البرمكي ، فذكر جعفر أرسطاليس ، فقال النظام : قد نقضت عليه كتابه . فقال جعفر : كيف وأنت لا تحسن أن تقرأه ؟ فقال : إيما أحب إليك أن أقرأه : من أوله إلى آخره أم من آخره إلى أوله ؟ ثم اندفع يذكر شيئا فشيئا وينقضه عليه [2] .

ولأن المعتزلة هؤلاء استقطبوا الحياة الفكرية الإسلامية والأدبية منذ أوائل القرن الثاني الهجري حتى أواخر القرن الرابع فإنهم جديرون منا بوقفة ملية بعض الشيء .

(١) انظر بروكلمان : تاريخ الشعوب الاسلامية ، ص ٤٥ .
(٢) أحمد بن يحيى المرتضى : المنية والأمل – حيدر اباد ١٩٠٢ – ص ٢١ .

وقبل أن يظهر المعتزلة في ساحة النشاط الفكري والجدل الديني كان بعض الفقهاء قد لاحظوا أن في القرآن الكريم آيات يفهم من ظاهرها أن الإنسان لا يملك من أمر نفسه شيئا ، وأخرى تجعله مختارا لأعماله ومسئولا عما تقترف يداه . آيات تدل على الجبر ، وأخرى تدل على الاختيار . وإلى جانب هذه وتلك آيات أخرى ينحو ظاهرها إلى تجسيم الخالق عز وجل . وهذه هي الآيات التي سميت بالمتشابهات .

وإلى عهد عبدالله بن عباس ومن أخذ عنه من التابعين لم يكن هناك أي ميل إلى بحث هذه القضايا . إذ كان الإيمان ما زال غضا في النفوس فلم تجد ضرورة ملحة لهذا البحث . ولكن مع مضي الوقت أخذ الجدل حول هذه القضايا يظهر شيئا فشيئا . وانتهى بالناس إلى الانقسام حولها إلى فريقين متعارضين ، فريق يقول بحرية الإنسان وإرادته لأعماله ، وأنه مخير فيما يصنع . وقد سموا بالقَدَرِيَّة ؛ وفريق يذهب إلى أن الإنسان مجبر في أعماله ولا اختيار له فيها . ومن ثم عرف هذا الفريق باسم الجَبْرية ، كما عرف كذلك باسم الجَهْمية ، نسبة إلى زعيمه جَهْم بن صفوان .

والذين انتهوا إلى أن الإنسان مختار ذهبوا إلى تأويل آيات الجبر بما لا يتعارض مع وجهة نظرهم ، والذين انتهوا إلى أن الإنسان مجبر أولوا آيات الاختيار بما يتفق ووجهة نظرهم .

ثم تطرقوا إلى مشكلة أخرى فيما يتعلق بالقرآن الكريم من حيث هو كلام الله ، أهو قديم أم محدث ؟ وقد جرهم هذا إلى بحث أعم في صفات الله تعالى ، أهي ذاته أم أنها غير ذاته . ثم إلى مشكلة أخرى هي : هل يكون — سبحانه — مرئيا في الآخرة ؟ وهل يتكلم حقيقة ؟

وفي هذا المناخ من الجدل الديني ، وما كانت الفرق ذات الطابع السياسي والديني ، كالعلويين والخوارج والمرجئة ، قد طرحته من أفكار وآراء

متعارضة – في هذا المناخ المضطرب بشتى النظريات الدينية والسياسية ، وبما كان قد أخذ يبرز من المعتقدات الدينية القديمة لدى الشعوب التي دخلت في الإسلام ، ظهر المعتزلة لكي يواجهوا كل هذه القضايا المطروحة ، ولكي يطرحوا فيها جميعا وجهة نظر من خلال مجموعة المبادىء التي انتهوا إليها .

– ٦ –

والآن ، هل كان المعتزلة فرقة دينية أم حزبا سياسيا ؟

تختلف الروايات حول مبدأ ظهور هذه الفرقة والسبب في تسميتها بهذا الاسم . ولكن تظل الرواية الراجحة هي التي تتعلق بحادثة واصل بن عطاء ، الذي سيصبح أول زعيم لهذه الفرقة ، وأستاذه الحسن البصري . وتذهب هذه الرواية إلى أن رجلا دخل على الحسن البصري فقال له : يا إمام الدين ، لقد ظهرت في زماننا جماعة يكفرون أصحاب الكبائر ، والكبيرة عندهم كفر ، مرج به عن الملة ، وهم وعيدية الخوارج . وجماعة يرجئون أصحاب الكبائر ، والكبيرة عندهم لا تضر مع الإيمان ، بل العمل على مذهبهم ليس ركنا من الإيمان ، ولا يضر مع الإيمان معصية ، كما لا ينفع مع الكفر طاعة ، وهم مرجئة الأمة ؛ فكيف تحكم لنا في ذلك اعتقادا ؟ فتفكر الحسن في ذلك ، وقبل أن يجيب قال واصل بن عطاء : أنا لا أقول إن صاحب الكبيرة مؤمن مطلق ، ولا كافر مطلق ، بل هو في منزلة بين المنزلتين ؛ لا مؤمن ولا كافر . ثم قام واعتزل إلى أسطوانة من أسطوانات المسجد ، يقرر ما أجاب به على جماعة من أصحاب الحسن . فقال الحسن عند ذاك : اعتزل عنا واصل ، ومن هنا سمي هو وأصحابه معتزلة (١)

وقضية الحكم في مرتكب الكبيرة قضية دينية من الطراز الأول ، ولكنها كانت في الواقع قد أصبحت في ذلك الوقت قضية سياسية كذلك . ذلك أنه على

(١) الشهرستاني : الملل والنحل – القاهرة ١٣١٧ – ﺟ ١ ص ١٨٦ فما بعدها .

أساس من هذا الحكم حدد كل حزب من الأحزاب المتصارعة سياسيا موقع الأحزاب الأخرى . فالعلويون يتهمون الأمويين منذ عهدهم الأول بقتل علي ، ويتهمون الخوارج بالانفضاض عنه وتركه وحيدا يواجه مصيره . والأمويون يلعنون عليا على المنابر ، ويرون في سكوته على مقتل عثمان جريمة ، والخوارج يكفّرون عليا لقبوله مبدأ التحكيم . كما يكفرون الذين حاربوه . والمرجئة لا يقطعون بمن من هؤلاء الأحزاب هو على حق أو على خطأ ؛ فكلهم مؤمنون أول الأمر وآخره ، والله وحده هو الذي يفصل بينهم يوم القيامة . وهنا تبرز القيمة الجديدة لرأي واصل بن عطاء في مرتكب الكبيرة من الوجهة السياسية . لا يكفر فريقا من هؤلاء على الإطلاق . كما لا يبرىء فريقا على الإطلاق ، بل ينتهي إلى أن أحد الفريقين فاسق لا محالة ، ولكن دون تعيين . ويوشك واصل بهذا الحكم أن يسقط الأمويين والعلويين جميعا .

ومن هنا يذهب البعض إلى أن كلام واصل في شأن مرتكب الكبيرة ، وإنزاله إياه في منزلة الفاسق . إنما يفسر من خلال المنهج السياسي الذي كان بمثابة التمهيد لقيام الحكم العباسي ، وأن حركة واصل وأوائل المعتزلة تمثل الفكرة الدينية الرسمية للحكومة العباسية [1] . ونحن وإن كنا لا نعرف لواصل صلة بالعباسيين ودعاتهم في مرحلة الإعداد لثورتهم ، فإننا نؤيد هذا الرأي — وتؤيده الشواهد التاريخية — من خلال ما تمتع به المعتزلة من نفوذ في ظل العباسيين منذ خليفتهم الثاني أبي جعفر المنصور . ويمكننا أن نقول إن العباسيين ربما وجدوا في موقف المعتزلة الفكري ما يدعم كيانهم وشرعية حكمهم من جهة الحكم الفقهي . ذلك أنهم وجدوا فيه سندا لهم ضد فقهاء السنة الذين أنكروا هذه الشرعية . ومن ثم احتضن العباسيون المعتزلة .

ولعل هذا ما جعل بعض الدارسين يلتفت إلى أن صفة المعتزلة كانت تطلق

---

(١) انظر أدب المعتزلة ، ص ١٢٩ وقد ذهب نايبرج Nyberg إلى أن دعوة المعتزلة كان وراءها تواطؤ بينهم وبين العباسيين (انظر : شارل بلات : الجاحظ في البصرة وبغداد وسامراء ، ترجمة إبراهيم الكيلاني – دمشق ١٩٦١ – ص ٢٤٨) .

على العباسيين أنفسهم قبل أن يتولوا الخلافة ، وذلك نتيجة للموقف الذي اتخذوه عندما خرجت دعوتهم من السر إلى العلن ، حيث آثروا اتخاذ طريق وسط محايد بين العلويين والأمويين فيما كان بينهم من صراع . فهم من أجل اعتزالهم هذا عن الدخول في هذا الصراع سموا معتزلة [1] .

ومهما يكن من شيء فإن المعتزلة أصحاب واصل بن عطاء كانت لهم مكانتهم لدى العباسيين . وكان عمرو بن عبيد صديق واصل منذ البداية ، واعظا للمنصور . وكان المنصور – على جبروته – يبكي بين يديه .

روى الجاحظ [2] وابن قتيبة [3] أن عمرو بن عبيد دخل على المنصور يوما فرأى عنده فتى لم يعرفه ؛ فسأله المنصور : يا أبا عثمان ! أتعرفه ؟ قال لا . فقال المنصور : هذا ابن أمير المؤمنين وولي عهد المسلمين . فقال له : قد رضيت له أمرا يصير إليه إذا صار ، وقد شُغلْتَ عنه . فبكى المنصور ، ثم قال : عظني يا أبا عثمان ! فقال : إن الله قد أعطاك الدنيا بأسرها ، فاشتر نفسك منها ببعضها ، فلو أن هذا الأمر الذي صار إليك بقي في يدي من كان قبلك لم يصل إليك . واذكر ليلة تَمَخّضُ عن يوم لا ليلة بعده ! فوجم أبو جعفر من قوله ، فقال له الربيع : يا عمرو ! غممت أمير المؤمنين ! فقال عمرو للمنصور : إن هذا صحبك عشرين سنة لم ير لك عليه أن ينصحك يوما واحدا ، وما عمل من وراء بابك بشيء من كتاب الله ولا سنة نبيه . قال أبو جعفر : فما أصنع ؟ ! قد قلت لك : خاتمي في يدك ، فتعال وأصحابك فاكفني . قال عمرو : ادْعُنا بِعَدْلك تَسْخُ أنفسنا بعونك ! ببابك ألف مظلمة ، اردد منها شيئا نعلم أنك صادق » .

هكذا كانت جرأة عمرو بن عبيد على المنصور ، وهكذا يدعوه المنصور

---

(١) انظر بروكلمان : نفسه ص ٤٤
(٢) البيان والتبيين ٤/٦٤ – ٦٥ .
(٣) عيون الأخبار – ط دار الكتب – ج ٢ ص ٣٣٧ .

هو وأصحابه لكي يكونوا المتصرفين في شئون الدولة باسمه . ويبدو من ظاهر العبارة أنه كان قد دعاه إلى ذلك من قبل . ولكن عمراً وأصحابه – فيما يبدو – لم يكونوا طامعين في السلطان . والحق لقد كان عمرو وواصل طرازاً عالياً في عفة النفس والتقشف ، على الرغم من أن خاتم الدولة كان يعرض عليهما .

ولما مات عمرو بن عبيدة رثاه المنصور ، فكانت الحادثة الأولى ، ولعلها الأخيرة من نوعها ، أن يرثي الخليفة واحداً من الناس .

قال المنصور :

صلى الإلـه عليك من متوسِّـد قبرا مررت به على مُـرَّان
قبرا تضمن مؤمنـا متخشعـا عبد الإله ودان بـالقرآن
وإذا الرجال تنازعوا في شبهـة فصل الحديث بحجة وبيـان
ولو ان هذا الدهر أبقى صالحـاً أبقى لنا عمراً أبـا عثمان

ويقول الجاحظ إنه بعد وفاة ابن أبي ليلى وعمرو بن عبيد قال أبو جعفر المنصور : ما بقي أحد يُستحى منه [1] .

وقد كان بشار بن برد الشاعر يجتمع في بيت الأزدي هو ومجموعة من المثقفين كانت تضم واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد وعبد الكريم بن أبي العوجاء (الذي قتل فيما بعد بسبب زندقته ووضعه الأحاديث المكذوبة – على نحو ما عرفنا) وصالح بن عبد القدوس (الذي قتل فيما بعد كذلك بسبب زندقته) . وكانوا يتجادلون فيما بينهم ، ثم انتهى الأمر إلى أن انقسموا فريقين : فواصل وعمرو صارا إلى الاعتزال ، وصالح وعبد الكريم آثرا مذهب الثنوية (أي القول بالنور والظلام بوصفهما أصلا للكون) . أما الأزدي فقد أخذ بمذهب التناسخ ، وأما بشار فقد رفض الجميع وتزندق على هواه ،

---

(١) البيان والتبيين ٢/٦٤ .

ومال إلى التشيع والقول بالرجعة (أي رجعة علي والأمويين قبل يوم القيامة واقتصاصه منهم ، ونشر العدالة بين الناس) .

وكان بشار – كما يقول الجاحظ (١) – كثير المدح لواصل بن عطاء ، قبل أن يدين بشار بالرجعة ، ويكفّر جميع الأمة . وكان قد قال في تفضيله على خالد ابن صفوان وشَبيب بن شَيْبة والفضل بن عيسى ، يوم خطبوا عند عبدالله بن عمرو بن عبد العزيز ، والي العراق :

تكلّفوا القول والأقوام قد حَفَلوا ... وحبّروا خُطبا ، ناهيك من خُطبِ
فقام مرتجلا تغلي بَدَاهتُه ... كمِرْجَل القَيْن لما حُفّ باللهبَ
وجانب الراء (٢) لم يشعر به أحد ... قبل التصفح والإغراق في الطلب

فلما انقلب بشار عليهم هجا واصلا بقوله :

ما لي أشايع غزّالا له عنق ... كنقْنق الدَّوّ (٣) إن ولّى وإن مَثلا
عُنْقَ الزرافة ما بالي وبالكم ... أتُكَفِرون رجالا أكفروا رجلا ؟

فلما هجا واصلا وصوب رأي إبليس في تقديم النار على الطين ، وقال :

الأرض مظلمة والنار مشرقة ... والنار معبودة مُذْ كانت النارُ

وجعل واصلَ بن عطاء غزالا ، وزعم أن جميع المسلمين كفروا بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم ، فقيل له : وعلي أيضا ؟ فأنشد :

وما شر الثلاثة أم عمرو ... بصاحبك الذي لا تَصْبَحينا

قال واصل بن عطاء عند ذلك : « أما لهذا الأعمى الملحد المُشَنّف المكتَنّى بأبي مُعَاذٍ من يقتله ؟ ! أما والله للولا أن الغيلة سجية من سجايا

(١) نفسه ١/٢٤ .
(٢) كان واصل يتجنب حرف الراء في كلامه للثغة فاحشة لديه في نطقه إياه .
(٣) النقنق : ذكر النعام ، والدو : الفلاة .

الغالية ، لبعثت إليه من يبعج بطنه على مضجعه ، ويقتله في جوف منزله وفي يوم حفله ، ثم كان لا يتولى ذلك منه إلا عُقَيْلي أو سَدُوسِي » [1] .

ولما بلغ هذا القول بشارا حسبه تحريضا عليه ، فترك بغداد ولم يعد إليها إلا بعد وفاة واصل في سنة ١٣١ هـ .

وقد انبرى للرد على بشار شاعر المعتزلة صفوان الأنصاري وغيره . ويعنينا هنا مما قال الأبيات التالية ، نجتزىء بها لما لها من مغزى خاص بحركة الاعتزال ومداها في ذلك الوقت . يقول صفوان [2] :

متى كان غزّالٌ له يا ابنَ حَوْشَبِ
غلام كعمروٍ أو كعيسى بن حاضرِ
أما كان عثمان الطويل ابنُ خالد
أو القَرْمُ حفصٌ نُهْيَةً للمُخَاطر [3]
له خلف شعب الصين في كل ثُغرة
إلى سوسها الأقصى وخاف البرابر
رجالٌ دعاةٌ لا يَفُلُّ عَزِيمَهُم
تهكّمُ جبار ولا كيدُ ماكر
إذا قال مُرُّوا في الشتاء تطوعوا
وإن كان صيفٌ لم يُخَفْ شهرُ ناجر
بهجرة أوطانٍ وبذلٍ وكُلْفة
وشدة أخطارٍ وكدِّ المسافر
فأنْجَحَ مسعاهم وأثْقَبَ زَنْدهم
وأوْرَى بفَلْجٍ للمُخاصِم قاهر

(١) البيان والتبيين ١/١٦ .
(٢) نفسه ١/٢٥ .
(٣) النهية : النهاية ، والمخاطر : الذي يخاطر غيره ، أي يراهنه .

ومن هذه الأبيات يتضح لنا أن واصلا زعيم المعتزلة كان له أنصار متكلمون مثله ، كعمرو بن عبيد ، وعيسى بن حاضر ، وعثمان الطويل ، وحفص الفرد ، وغيرهم من الدعاة لمذهب الاعتزال ، وأن هؤلاء الدعاة كانوا ينتقلون في كل آفاق الدولة الإسلامية ، يجادلون عن مذهبهم ، ويكسبون أنصارا له ، من بلاد الصين شرقا إلى طنجة في بلاد المغرب (السوس الأقصى) . وأن هؤلاء الدعاة كانوا لا يعصون لواصل أمرا ؛ فإذا أمرهم بالخروج شتاء أو صيفا لم يمنعهم قر الشتاء ولا حر الصيف. إنهم دائما على استعداد للبذل ، وتحمل المشاق والأخطار ، لا يوهن من عزيمتهم ما قد يلقون من تهكم المتجبرين بهم ، وكيد الماكرين لهم .

ومعنى هذا أن مذهب الاعتزال لم يكن مجرد موقف شخصي لفرد أو لمجموعة صغيرة متجانسة عقليا في بيئة البصرة ، بل كان دعوة ينشط الدعاة في نشرها على أوسع نطاق ، عن طريق الجدل والحجاج . ويقال [1] إن الآخذين بالاعتزال في « تاهرت » [2] بعد سقوط الأمويين بلغوا ثلاثة آلاف رجل . وهذا يؤكد ما ورد في كلام صفوان ، ويتأكد به .

ونعود إلى السؤال الذي طرحناه في أول هذه الفقرة ، وهو : هل كان المعتزلة فرقة دينية أم حزبا سياسيا ؟ فنقول : من الواضح الآن أنهم كانوا فرقة دينية ، تسعى إلى نشر معتقداتها وآرائها في قضايا الاعتقاد التي كانت مطروحة من قبل الفرق الدينية والأحزاب السياسية الأخرى ، ولكنهم ما لبثوا — بعد أن احتضنهم العباسيون — أن صاروا الممثلين لإيديولوجية الدولة الجديدة ؛ ومن ثم صار لهم نفوذهم السياسي .

---

(١) انظر : أدب المعتزلة ، ص ١٢٩ ، وضحى الإسلام ٣/ ٩٢ .

(٢) مدينة بالغرب ، قرب تلمسان . وكان واصل قد بعث من أتباعه عبدالله بن الحارث إلى المغرب ، كما بعث حفص بن سالم إلى خراسان ، والقاسم إلى اليمن ، وعثمان الطويل إلى أرمينية ، والحسن بن ذكوان إلى الكوفة ، وأيوب إلى الجزيرة ، فالتف حولهم خلق كثير .

وهذا الانسجام بين الدولة العباسية والمعتزلة يبدو لنا — على المستوى الحضاري — مفهوما وطبيعيا للغاية . إذ كان منطلق هذه الدولة — كما عرفنا من قبل من ظروف نشأتها ومن إيديولوجيتها — إسلاميا رحبا ، تريد به أن تستوعب الشعوب التي دخلت في الإسلام إلى جانب العرب ، وأن تمكن بذلك للفكر الإسلامي المتطور الذي يستطيع أن يواجه هذه النقلة الحضارية الجديدة بكل أعبائها . وكان المعتزلة هم تلك الفرقة من المسلمين المتطهرين وأصحاب التفكير المتفتح الجديد في قضايا العقيدة ، في الوقت نفسه ، الذين استطاعوا أن يتحملوا عبء هذه النقلة الحضارية الجديدة ، دون أن يتركوا زمام العقيدة الإسلامية تفلت من أيديهم . ومن هنا اجتمعت كلمة الدولة وكلمة المعتزلة على حرب الزندقة وكل المذاهب والعقائد الدينية الهدامة ، في الوقت الذي ضيقوا فيه الخناق كذلك على المتزمتين الحرفيين .

— ٧ —

وقد ظل الجيل الأول من المعتزلة ، جيل واصل وعمرو بن عبيد وأصحابهما ، بعيدا عن مواقع النفوذ والسلطان ، مكتفين بصلاتهم الشخصية بالخلفاء ، ونفوذهم المعنوي لديهم . إلى أن ولي المأمون الخلافة ، وكان محبا للعلم شغوفا بالدرس والاطلاع ، فأنشأ بيت الحكمة ، وجلب إليه المصنفات في كل لغة ، وعكف المترجمون على ترجمتها ، فانهمك في تدارس هذه الثقافات الوافدة . ووجد فيه المعتزلة أكبر نصير لهم ، حتى ليمكن أن يقال إن عصر المأمون كان عصر المعتزلة الذهبي .

والمعتزلة في عهده لم يبقوا — كسابق عهدهم — بعيدين عن ممارسة السلطة ، بل ظهر منهم أحمد بن أبي دؤاد الذي استوزر للمأمون وللمعتصم والواثق من بعده ، وكان نافذ الكلمة لديهم جميعا .

وقد شاء المأمون أن يعقد مجلسا يضم كل أصحاب المذاهب والنحل ، ويجري فيه الحوار بينهم بكل حرية ، ويكون الجدل وسيلة للإقناع والاقتناع .

ولعله شاء بهذا أن يصفي ما بين الناس من خلافات ، وأن يصل بهم إلى فكر موحد . ولكن يبدو أن هذه التجربة قد أخفقت .

لم يكن المأمون يتحمس بصفة خاصة في مذهب الاعتزال إلا للقول بخلق القرآن ، وكان يظن أنه متى أعلن رأيه للعلماء وفقهاء الأمة أجابوه إلى إعلان رضاهم به ، ولكن كانت النتيجة على عكس ما قدر ؛ فقد تكلموا فيه ، وقالوا إنه بدعة ، وغلا بعضهم في ذلك فقال بكفر من ذهب إلى أن القرآن مخلوق [1] . وهكذا برز الخلاف أشد وأعنف مما تصور المأمون ، وكان هذا سبباً في إخفاق تجربته .

ولما أيقن المأمون من إخفاق تجربته اتجه إلى حمل المخالفين له من الفقهاء وأهل السنة على القول برأيه ، مستغلا في هذا سلطانه الخاص . فبينما كان في غزوته الصيفية في عام ٢١٨ هـ بعث برسالة إلى إسحق بن إبراهيم ، عامله على بغداد ، يهاجم فيها أولئك المعارضين ، وينسبهم إلى التظاهر الكاذب ، ويطعن في صدق عقيدتهم ، ثم يأمر بجمع القضاة وامتحانهم فيما يقولون ويعتقدون في خلق القرآن وأنه محدث ، كما طلب إليه أن يشخص إليه نفرا من كبار مشايخ الجمهور حتى يمتحنهم بنفسه . وجمع إسحق نحو ثلاثين رجلا من هؤلاء العلماء وراح يطرح على كل منهم هذا السؤال : ما تقول في القرآن ، أهو مخلوق أم لا ؟ والكاتب يسجل ما يجيب به كل منهم ؛ فبعضهم يقر بأنه مخلوق ، وبعضهم يداور في إجابته ، وبعضهم ينكر أنه مخلوق . وحين اطلع المأمون على هذه الأقوال عاد فأرسل إلى إسحق رسالة يكشف فيها نقائص كل واحد من أولئك المعارضين ، ثم يأمره بأن يمنح بشر بن الوليد وإبراهيم بن المهدي فرصة للتوبة والرجوع عن موقفهما ، فإن تابا أشهر أمرهما ، وإلا قتلهما . أما من عداهما ممن ظلوا على موقفهم في إنكار أن القرآن مخلوق فقد طلب إلى إسحق أن يشخصهم إليه مصفدين في الأغلال . وحين أعاد أسحق إجراء

---

(١) انظر محمد الخضري : تاريخ الأمم الإسلامية ص ٢١١ .

الامتحان لم يبق من المنكرين لخلق القرآن سوى اثنين ، هما أحمد بن حنبل ومحمد بن نوح ، فبعث بهما إسحق إلى طرسوس ، ثم ألحق بهما بشر بن الوليد حين أعلن أنه أكره على الموافقة على القول بخلق القرآن . وعندما كانوا في طريقهم إلى طرسوس بلغهم – وهم في الرقة – وفاة المأمون ، فأقامهم والي الرقة بها ، ثم أعيدوا إلى بغداد [1] .

وقد عرفت هذه الأحداث جميعاً بمحنة خلق القرآن .

وفي هذا العهد كان جيل جديد من كبار المعتزلة المتصلين بالخليفة أوثق الاتصال قد أخذ يلمع ويهيمن على الحياة العقلية ، حتّى صارت مبادىء الاعتزال مطروحة لا على مستوى الطبقة ذات الثقافة الدينية العالية فحسب ، بل على المستوى الشعبي [2] كذلك . وفي مقدمة هؤلاء – سوى الوزير أحمد بن أبي دؤاد – أبو الهذيل العلاف ، وثُمامة بن أشْرَس ، وبشر بن المعتمر ، وإبراهيم النظام ، ثم أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ .

واستمر نفوذ المعتزلة قويا بعد وفاة المأمون ، إذ كان أخوه المعتصم ، الذي ولي الخلافة بعده ، يسير على نهجه ويعتنق مبادئه ، وظل أحمد بن أبي دؤاد نافذ الكلمة عنده . حتّى إذا كانت خلافة الواثق بلغ مذهب الاعتزال – بوصفه مذهب الدولة الرسمي – أقصى حالات انتشاره ؛ إذ كان الواثق – كأبيه وعمه – شديد الحماسة لهذا المذهب ، فحمل الناس على القول بخلق القرآن ، ولم يكتف بالفقهاء والقضاة في كل الأمصار ، بل كان يأمر القضاة بامتحان الناس في مسألة خلق القرآن ، ورفض شهادة من يقول بغير ذلك ، وإنزال العقاب به .

---

(١) الخضري : نفسه ٢١١ – ٢١٥ .

(٢) من أقوى ما يدل على هذا ما روى من أن لصاً لقي أبا الهذيل العلاف فأمسك بمجامع جيبه (الجيب فتحة الرقبة) وقال له : انزع ثيابك ! فقال ابو الهذيل : استحالت المسألة . قال : وكيف ؟ قال : تمسك بموضع النزع وتقول لي انزع ، أأنزعه من ذيله أم من جيبه ؟ قال : أنت أبو الهذيل ؟ قال : نعم . فتركه (ضحى الإسلام ١٠١/٣) .

وعلى هذا النحو اتسع نطاق المحنة ، وأوذي بسببها خلق كثير ، فأثار ذلك حفيظة أهل السنة ، وعمق سخطهم على المعتزلة ، وأوشكت هذه المحنة أن تصيب الأمة بكارثة .

وقد جاء وقت مل فيه الواثق نفسه هذه المشكلة ، ولكنه لم يكن يجد منها مخرجا . وقد انتقل الأمر فيها من الجد إلى الهزل ، حتى ليقال (١) إن عبادة المضحك دخل على الواثق فقال له : يا أمير المؤمنين ! أعظم الله أجرك في القرآن . قال : ويلك ! القرآن يموت ؟! قال : يا أمير المؤمنين ، كل مخلوق يموت بالله . يا أمير المؤمنين ، من يصلي بالناس التراويح إذا مات القرآن ؟ فضحك الواثق وقال : قاتلك الله ! أمسك !

وإذا كان الواثق لم يجد مخرجا من هذه الأزمة فإن المتوكل ما كاد يلي الخلافة حتى قام بانقلاب فكري على الاعتزال ، وضرب المعتزلة في أشخاصهم ضربة عنيفة ، فأقصاهم عن مراكز القضاء والإفتاء ، واستصفى أموالهم ، وزج بهم في السجون .

هنالك تضعضع المعتزلة ، وانكمش نشاطهم ، في حين علا صوت أهل السنة ، وراحوا ينفثون أحقادهم القديمة على المعتزلة ، هجاء وسبا وتجريحا بل تكفيرا .

وفي مقابل هذا « أظهر الميل للمحدّثين – أي فقهاء السنة – ووقف بجانبهم ، فاستقدم المحدثين إلى سامرا ، وأجزل عطاياهم ، وأكرمهم ، وأمرهم بأن يحدثوا بأحاديث الصفات والرؤية . وجلس أبو بكر بن أبي شيبة في جامع الرصافة ، فاجتمع إليه نحو من ثلاثين ألف نفس ، وجلس أخوه في جامع المنصور ، فاجتمع إليه نحو من ثلاثين ألف نفس ، وتوافر دعاء الخلق للمتوكل ، وبالغوا في الثناء عليه والتعظيم له ... ثم أمر نائب مصر أن يحلق

---

(١) الخضري : نفسه ٢١٧ .

لحية قاضي القضاة بمصر أبي بكر محمد بن أبي الليث (وهو الذي عذب الناس في المحنة) ، وأن يضربه ويطوف به على حمار . ففعل »[1] .

وقد انبرى الشعراء لمدح المتوكل . منددين بأهل البدع (يقصدون المعتزلة) ، نافثين ما تراكم في صدورهم من حقد عليهم ، مبتهجين بظهور أمر السنة .

ومن هذا ما قاله أبو بكر بن الخبازة ، من قصيدة يمدح بها المتوكل :

..وبعدفإنالسنةاليوم أصبحت معززة حتى كأن لم تُذَلَّلِ
تصول وتسطوإذأقيم منارُها وحط منارَالإفكوالزورمن عَلِ
وولى أخوالإبداع في الدينهاربا إلى النار يهوي ،مدْبراغيرمقبل
شفى الله منهم بالخليفة جعفر – خليفتِه ذي السنّة – المتوكل
خليفة ربي ، وابن عم نبيِّه وخيرِ بنِي العباس من منهمُ ولي
وجامع شمل الدين بعد تشتت وفاري رءوس المارقين بمنصَل

وللبحتري في المتوكل مدائح كثيرة . وهو في إحداها يشير إلى هذا التغيير الذي تم على يديه ، فيقول :

قل للخليفة جعفر المتوكل ابن المعتصمْ
المُرْتَضَى ابن المُجتبى والمنعمِ بن المنتقم
أما الرعية فهي من أمان عدلك في حرمِ
يا بانيَ المجد الذي قد كان قوّض فانهدم
اسْلَمْ لدين محمد فإذا سلمتَ فقد سلم
نِلْنَا الهدى بعد العمى بك ، والغِنَى بعدالعدم

وحين نذكر البحتري في هذا السياق ، أي في وقوفه إلى جانب السنة ،

---

(١) ضحى الإسلام ٣/١٩٨ .

ينبغي أن نتذكر كذلك الصراع الأدبي الذي استفاض في ذلك الوقت حول القدماء والمحدثين ، وكيف أن شعر البحتري كان يرضي أصحاب النزعة القديمة التقليدية . والسبب هو أن البحتري كان – في تصورهم – لا يخالف في شعره عن سنن الشعراء القدامى ومناهجهم في القول .

على كل حال تضعضع المعتزلة أمام هذه الحملة الضارية ، في حين علا صوت فقهاء السنة الذين احتلوا أماكنهم الرسمية في الدولة .

على أن هذا الانقلاب لم يستأصل شأفة المعتزلة نهائياً ، ولا هو قضى قضاء مبرما على منهجهم الفكري ، وعلى ما كانوا طوال أكثر من مائة عام قد رسخوه في مجتمع المثقفين من نزعة عقلية أعدَت حتى أهل السنة أنفسهم .

ذلك أنه بالإضافة إلى من طالت أعمارهم من طبقة المعتزلة الذين برزوا في منعطف القرن الثاني والثالث ظهرت طبقة جديدة من تلاميذهم ، « استطاعوا أن يكونوا لهم فلسفة ، أو – كما اصطلح القدماء – فرقة نسبت إليهم . وفي مقدمتهم الجاحظ المتوفي سنة ٢٥٥ ، وهو تلميذ النظام ، وكان واسع الثقافة ، إذ لم يترك ثقافة أجنبية إلا اطلع عليها ، وخاصة الثقافة اليونانية وما يتصل بها من الفلسفة الطبيعية والمنطق . وقد ظل يدافع عن المعتزلة ويجادل خصومهم جدالاً عنيفاً . وله في ذلك كتاب مستقل سماه : فضيلة المعتزلة » (١) . وعرف القرن الثالث ممن عاصروا الجاحظ أو جاءوا بعده أبا يعقوب بن الشحام وجعفر بن حرب وجعفر بن مبشر وتلميذه أبا الحسين عبد الرحيم بن الخياط ، كما عرف أبا علي محمد بن عبد الوهاب بن سلام الجُبّائي ، وابنه أبا هاشم ، وتلميذه أبا الحسن الأشعري .

نعم ، كان الأشعري معتزليا ، « وقد ظل على مذهب المعتزلة أربعين عاماً ، كان يختلف فيها إلى حلقات أستاذه أبي علي الجبائي » (٢) ، ولكنه انشق

---

(١) شوقي ضيف : العصر العباسي الثاني ، ص ١٧٢ .

(٢)نفسه ، ص ١٧٧ .

أخيرا واتخذ لنفسه مذهبا وسطا بين الاعتزال والسنة ، اجتذب إليه كثيرا من أهل السنة .

وهنا يتضح لنا ما ذكرناه من أن المعتزلة كان لهم تأثيرهم غير المباشر على أهل السنة أنفسهم ؛ أو — إذا شئنا الدقة — على الفئات ذات الفكر التقدمي من أهل السنة ، دون الفئات الحرفية التقليدية .

إذن فقد ظل للمعتزلة وجودهم في القرن الثالث ، وتأثيرهم المباشر وغير المباشر في الحياة العقلية لدى المسلمين . ولكنهم كانوا قد فقدوا نفوذهم وسلطانهم الذي مارسوه عندما كانت الدولة تحتضنهم وترى فيهم المعبر عن إيديولوجيتها .

وقد يبدو غريبا للوهلة الأولى أن يتخلى العباسيون عن المعتزلة . ولكن يبدو أن الدولة كانت قد استنفدت أغراضها من مؤازرتهم ، كما أن الظروف السياسية التي واجهتها في القرن الثالث وأوائل القرن الرابع . والثورات التي أنهكت قواها ، مثل ثورة بابك الخرمي وثورة الزنج وثورة القرامطة ، وظهور الدويلات شبه المستقلة ، التي كانت خالصة للشيعة ، هذا فضلا عن غلبة العنصر التركي ذي النزعة السنية على الدولة — كل ذلك غير من وضعية الخلافة العباسية ، وجعلها رمزا أكثر منها حقيقة .

حتى إذا استبدت الدولة البويهية بالأمر في القرن الرابع وجد المعتزلة أمامهم فرصة جديدة للانتعاش . حقا إن التشيع كان مذهب البويهيين ، والعداء بين المعتزلة والشيعة قديم ، ولكنه بين الشيعة والسنة كان أقدم . عند ذاك صفى المعتزلة خلافاتهم القديمة مع الشيعة ، ومن ثم تقربوا من الدولة الجديدة ، التي يمكن أن تكفل لهم الحماية ، كما كان شأنهم في الماضي مع العباسيين . ولم يكن غريبا أن يمد البويهيون المتشيعون أيديهم إلى المعتزلة ، وأن يعطفوا على مذهبهم ، فقد رأوا فيهم نصيرا جديدا قوي العارضة ضد خصومهم التقليديين . « ومن هذه الوحدة التي تمت بين الشيعة والمعتزلة ،

قوي مذهب الاعتزال مرة أخرى ، ولقي في ظل بني بويه كثيرا من القبول والتشجيع ، فانتشر بالعراق وخراسان وما وراء النهر ، واعتنقه جماعة من مشاهير الفقهاء »[1] .

ومن عجب أن تتشابه الأحداث مرة أخرى ، فتؤدي إلى نفس النتائج .

ذلك أنه كما غالى الواثق العباسي في حمل الناس جميعا بالقوة على الدخول في الاعتزال فأدى ذلك إلى انتكاسة المعتزلة على أيدي خلفه المتوكل ، قدر للمعتزلة أن يجدوا في البويهيين رجلا خطير الشأن ، قد أصيب بهوس الاعتزال ، هو الصاحب بن عباد ، الذي استوزر لمؤيد الدولة البويهي ، ثم لأخيه فخر الدولة . فهذا الرجل قد استطاع — بالإغراء حينا والتهديد حينا — أن يحمل معظم الناس على الاعتزال والقول بخلق القرآن . وعند ذلك سطع نجم المعتزلة ، ولكنه ما لبث هذه المرة أن انطفأ نهائيا . ذلك أن فخر الدولة تنكر لهم على أثر وفاة الصاحب ، واستصفى أموالهم ، فتشردوا ولم يجتمع لهم بعدها شمل . وبذلك طوي هذا التاريخ الحافل بالنشاط الفكري الذي كان المعتزلة قطب رحاه .

— ٨ —

والآن ، ما القضايا الرئيسية التي كانت تشكل مذهب الاعتزال ؟

وحين نقول « مذهب الاعتزال » فينبغي أن نغض النظر عن التجاوز في هذا الاستخدام ؛ لأن المعتزلة حين ظهروا كانت هناك مجموعة من القضايا قد أثيرت — كالجبر ، والاختيار ، والإرجاء ، والمؤمن ، والكافر ، ومرتكب الكبيرة — وكان على المعتزلة أن يحددوا موقفهم منها . ومن جهة أخرى فإن حركة الاعتزال ، التي امتدت حوالى ثلاثة قرون ، قد شهدت — في مراحلها المختلفة — تطورات مختلفة في موقفها من هذه القضايا ، وطرحت — في داخل

(١) أدب المعتزلة ، ص ١٦٣ .

الاعتزال نفسه — وجهات نظر تتفاوت في قربها وبعدها من تصوراتهم الأولى ، حتى قيل إن المعتزلة ليسوا فرقة واحدة بل زادوا على عشرين فرقة . وقد برزت هذه الخلافات عندما اضطر المعتزلة — مع تطور الحياة الفكرية — إلى الدخول في تفريعات تلك القضايا ، التي أبرزت بعض التناقضات في بنائهم الفكري العام .

ومهما يكن من شيء فإن المحاور الرئيسية التي دار حولها فكر المعتزلة هي : التوحيد . والعدل ، والوعد والوعيد ، والمنزلة بين المنزلتين ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . وقد سمي المعتزلة أحيانا بأهل العدل والتوحيد ، إشارة للمقولتين الأوليين ، ولكن لم يكن يعد معتزليا صميما من لم يقل بهذه المقولات الخمس .

حول هذه المقولات دار جدل المعتزلة ابتداء ، ثم امتد إلى ما تفرع عنها من مشكلات . وهذه المقولات لاهوتية في صميمها ، ولكن عندما احتك المعتزلة احتكاكا مباشرا بالفلسفة اليونانية (بشقيها الطبيعي وما فوق الطبيعي) امتدوا بنظرياتهم في الفروع إلى القضايا الطبيعية (الكونية أو التكوينية) . وعند ذاك تجاوز المعتزلة دور المتكلمين في الاستدلال العقلي على صحة العقيدة الدينية إلى التفلسف .

وهذا النشاط الفكري الهائل ، الذي قام به المعتزلة على مدى ثلاثة قرون ، قد انعكس في أدبهم ، وكان أبرز في أدبهم الجدلي وفي خطبهم منه في أشعارهم . ذلك أن الشعر يفقد جوهره حين ينقلب إلى لغة جدلية .

— ٨ —

ولنبدأ الآن بالحديث عن مقولة التوحيد .

كل المسلمين يؤمنون بعقيدة التوحيد ، ويشهدون أن لا إله إلا الله ، وأنه لا شريك له . والتوحيد أصل من أصول الإسلام الخمسة ، ففيم اقتضى الأمر

أن يتحدث المعتزلة في التوحيد ، وأن يجعلوه رأس مقولاتهم ؟

لقد جرد المعتزلة أنفسهم منذ اللحظة الأولى للدفاع عن العقيدة الإسلامية ، فكان طبيعيا أن يقفوا ليواجهوا تلك المعتقدات الثنوية التي جلبتها الشعوب التي دخلت في الإسلام معها ، والتي كانت ما تزال تهجس في نفوسهم ، فإن وجدوا الظرف ملائما أعلنوها بألسنتهم .

كان لا بد إذن من تأكيد وحدانية الله ، ودفع كل عقيدة تتعارض معها . وكان هذا مبرراً لحماسة المعتزلة في هذا الصدد ، وتنزيههم للخالق سبحانه عن أن يكون معه شركاء أو أن يكون له شبيه . وقد انطلقوا في هذا من قوله تعالى : (ليس كَمِثْلِهِ شَيْءٌ) . وحين اصطدم المعتزلة بالآيات الأخرى ، التي تشير في ظاهرها إلى التجسيم والتحيز وكل ما هو من صفات البشر قالوا بضرورة تأويلها بما يتفق وأصل التوحيد والتنزيه ، « فقالوا في قوله تعالى : «وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللهِ مَغْلُولَةٌ ، غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا ، بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ) إن معنى قول اليهود يد الله مغلولة وصفه بالبخل ، وقوله : (بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ) تعبير مجازي ، يدل على إثبات غاية السخاء له ونفي البخل عنه؛ وذلك[1] أن غاية ما يبذله السخي بماله من نفسه أن يعطي بيديه جميعا ، فبني المجاز على ذلك . وقالوا في قوله تعالى : (الرَّحْمَنُ على الْعَرْشِ اسْتَوَى) لما كان الاستواء على العرش ، وهو سرير الملك مما يردف الملك جعلوه كناية عن الملك ، فقالوا : فلان على العرش ، يريدون مَلَكَ ، وإن لم يقعد على السرير ألبتة [2] ..

وقد تفرع عن القول بالتوحيد والتنزيه لدى المعتزلة القول بوحدانية صفات الله تعالى وذاته ، أي أن صفاته هي ذاته . وذلك لأنه لو قيل إن صفات الله تعالى قديمة بقدمه ، وخارج ذاته ، لانتهى ذلك إلى التعدد ، وهو مخالف للوحدانية .

---

(١) انظروا الزمخشري : الكشاف ١/٢٢٠

(٢) ضحى الإسلام ٣/٢٥ .

وتفرع عنه أيضا إنكارهم أن يكون القرآن قديما ، حتى لا يكون شريكا مع الله تعالى في صفة القدم ، وقولهم لذلك إنه مخلوق . أي مُحْدَث .

ولما كان المعتزلة قد نفوا – وفقا لمبدأ الوحدانية – صفات التجسم والتحيز عن الخالق فقد أنكروا إمكان رؤيته تعالى بالبصر في الآخرة . وقد أيدوا دعواهم هذه بقوله تعالى : (لاَ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ) وقوله : (وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ . قَالَ لَنْ تَرَانِي وَلَكِنِ انْظُرْ إِلَى الجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي . فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكّاً وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا) . حتى إذا اصطدموا بالآيات التي يشير ظاهرها إلى عكس ما رأوه راحوا – بنفس منهجهم – يؤولونها بما لا يتعارض ووجهة نظرهم . وذلك في مثل قوله تعالى : (وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ) ؛ فقد أولوه بأن النظر هنا ليس إبصارا بالعين ولكنه من باب التوقع ، كقولك : انا إلى مجيئك ناظر ، أي متوقع له ، مؤمل فيه . ومن هذا وذاك انتهوا إلى أن رؤية المؤمنين لله تعالى في الجنة رؤية معنوية ، تكون بالبصيرة لا بالبصر .

على أن هذه الصورة البسيطة في الاستدلال على الوحدانية وتأكيدها بالحجج العقلية والشواهد النقلية ما لبثت – ابتداء من جيل أبي هذيل العلاف وإبراهيم النظام – أن صارت أكثر تركيبا ، بتأثير اطلاعهم على الفلسفة اليونانية . وليس هنا مجال الدخول في تفصيلات ذلك ، ولكن يعنينا في المحل الأول أن نتعرف على بعض النماذج الأدبية التي تصور لنا موقف المعتزلة في دفاعهم عن مبدأ الوحدانية ، وتصديهم لأصحاب المذاهب الثنوية .

لقد كان المنانية – كما عرفنا – يقولون بأصلين قديمين للوجود هما النور والظلمة ، وإن كل ما ينتمي إلى النور فهو خير ، وأن كل ما ينتمي إلى الظلمة فهو شر ، فتصدى لهم إبراهيم النظام في قطعة لطيفة من الجدل لكي يهدم لهم عقيدتهم .

قال لهم إبراهيم : حدثونا عن إنسان قال قولا كذب فيه . من الكاذب ؟ قالوا : الظلمة . قال : فإن ندم بعد ذلك على ما فعل من الكذب وقال : لقد كذبت ولقد أسأت — من القائل « قد كذبت ؟ » فاختلطوا عند ذلك ولم يدروا ما يقولون . فقال لهم إبراهيم : إن زعمتم أن النور هو القائل « قد كذبت وأسأت » فقد كذب ، لأنه لم يكن الكذب منه ولا قاله . والكذب شر ؛ فقد كان من النور شر ، وهذا هدم قولكم. وإن قلتم إن الظلمة قالت «قد كذبت وأسأت » فقد صدقت ، والصدق خير — فقد كان من الظلمة صدق وكذب ، وهما عندكم مختلفان ؛ فقد كان من الشيء الواحد شيئان مختلفان ، خير وشر — على حكمكم ، وهذا هدم قولكم بقدم الإثنين .

وفي هذا الموقف تتضح قوة عارضة النظام في الجدل ، وفي إثبات بطلان القول بالثنوية . والملاحظ أن النظام في هذا الجدل لم يعتمد — في إفحام خصومه — على أي شواهد نقلية ؛ لأن الاقتناع بالشواهد النقلية يقتضي الإيمان بها من قبل . ولما كان الخصوم هنا على عقيدة مخالفة فإنهم لم يكونوا ليقتنعوا بمثل هذه الشواهد . وكانت الوسيلة الوحدى عندئذ هي إقناعهم عن طريق العقل والمنطق ، وهي الوسيلة التي استخدمها النظام بكل مهارة .

والحق إن المعتزلة جميعا كانوا يحسنون استخدام هذه الوسيلة ، أعني الاتكاء على العقل والمنطق في جدالهم مع خصومهم . وكتب الفرق مليئة بالمواقف التي تروي عن براعتهم جميعا في استخدام هذه الوسيلة . وليس هذا النموذج الذي رأيناه سوى واحد منها .

على أن المعتزلة لم يكونوا يحاربون جبهة واحدة ، هي جبهة أولئك المتمسكين بعقائدهم الدينية المجافية لروح العقيدة الإسلامية ، بل كانت هناك جبهة أخرى لها خطرها ، لأنها كانت تضم عددا كبيرا من فقهاء المسلمين ومن ورائهم عامة الناس ، وهي جبهة أهل السنة .

يتفق أهل السنة مع المعتزلة -- بوصفهم جميعا مسلمين غيورين — على مبدأ

التوحيد ، ولكنهم يختلفون معهم في الفروع التي فرعوها عن هذا المبدأ . ومدار هذا الخلاف على إعطاء المعتزلة أنفسهم الحق في التأويل فيما يتصل بآيات الذات والصفات ، معتمدين في هذا على العقل والاستنباط . وقد كان أهل السنة يرون أن معرفة ذات الله تعالى وصفاته فوق طاقة العقل البشري ، وأن تحكيم العقل في هذه الأمور – مع قصوره – قد يؤدي إلى الزلل . ومن ثم ينبغي – عند أهل السنة – الوقوف عند النص . وتقبله كما هو ، دون أن نطرح بعد ذلك أي أسئلة عن الكُنْه والكيفية . أما المعتزلة فقد رأوا « أن العقل البشري قد منح من السلطة والسعة ما يمكنه من إقامة البرهان حتى على ما يتعلق بالله ؛ فلا حدود للعقل إلا براهينه ، ولا زلل ولا خطأ متى صح البرهان » [1] .

وحين نتذكر المحنة أيام المأمون نتذكر كذلك أن السؤال الذي كان يوجه إلى الفقهاء لامتحانهم في القرآن كان : ما تقول في القرآن : أمخلوق هو أم قديم ؟ فكان جواب فقهاء السنة غالبا هو : القرآن كلام الله . ثم يمسكون ، إلا أن يحدث إلحاح عليهم بالإجابة المباشرة عن السؤال . وكان معنى إمساكهم عن الكلام أنهم يرفضون طرح القضية أصلا ، من نفس منطلقهم الأساسي ، وهو أن الناس مدعوون إلى الإيمان بأن القرآن كلام الله ، دون السؤال عن كيفية هذا الكلام . وكان هذا هو اتجاه جمهور أهل السنة . غير أن إلحاح المعتزلة على القول بخلق القرآن دفع طائفة من الحنابلة – أنصار الإمام أحمد بن حنبل السني – إلى التطرف في الجانب المقابل ، فذهبوا إلى أن « القرآن بحروفه وأصواته قديم . وقد بالغوا فيه حتى قال بعضهم جهلا : الجلد والغلاف قديمان ، فضلا عن المصحف » [2] .

وهكذا وجد المعتزلة أنفسهم يحاربون كذلك هذه الجبهة الداخلية القوية بجمهورها ، رافعين راية العقل ، مؤكدين لقدراته وسلطانه .

---

(١) ضحى الإسلام ٣/٣٩ .
(٢) نفسه ٣/٣٩ – ٤٠ .

وفي رأيي أن القضية الأدبية التي طرحت في العصر العباسي ، والتي استمر الجدل فيها زمنا طويلا ، وهي قضية القديم والحديث – بخاصة في مجال الشعر – لم تكن بمعزل عن هذا الصراع الفكري بين المعتزلة وأهل السنة . فالذين كانوا يفضلون القديم كانوا يرونه الأصل الذي ينبغي أن يحتذى ، والذي لا يجوز الخروج عنه ، ومن ثم رفضوا النزعة العقلية المنطقية التي انعكست في أشعار المحدثين ، وقالوا لهم :

كلفتمونـــا حدود منطقكـــم والشعر يغني عن صدقه كذبُه

وسوف نرى فيما بعد إلى أي مدى تأثر شعر المعتزلة أنفسهم بهذه النزعة العقليـــة .

– ٩ –

أما مقولة العدل فهي كمقولة التوحيد ، من حيث هي أصل عام يلتقي عنده كل المسلمين . فالقول بمبدأ العدالة الإلهية المطلقة مشترك بين المعتزلة وغيرهم ، ولكن يبدأ الخلاف في الظهور عندما يفرع المعتزلة بعض القضايا عن هـــذا الأصـــل .

وأول هذه القضايا قضية الخير والشر : هل يصنع الخالق سبحانه الخير والشر جميعا أم يصنع الخير فحسب؟« وكان المعتزلة قد توصلوا إلى أن الخير والشر يمثلان وجودين موضوعيين ، وأن الله – بمعرفته للخير – لا يريد الذي هو عكسه . وتدرج النظام بهذا الرأي الأخير ، مؤكداً أن الله لا يستطيع فعل أي شيء للخلق باستثناء ما هو خير لهم وعادل بذاته . ولقد نشأ اعتراض على هذا ، وهو أن أفعال الله ذاتها تصبح في هذه الحالة محتمة وليست حرة .وأجاب النظام بأنه يعترف بهذه الحتمية ، لا بالفعل وإنما بالقوة ؛ لأن الله تقيده ذاته» (١) .

---

(١) ديلاسي : الفكر العربي .. ص ١١١

أي أن عدالة الله المطلقة تنطوي في ذاتها على حتميتها ، ومن ثم يمتنع صدور الشر عنهـــا .

وقد ترتب على هذا قولهم بفكرة الصالح والأصلح ، ومؤداها أن الله تعالى لا يعمل إلا ما فيه صلاح للعباد ، وأن كل ما صدر عنه من فعل إنما هـــو الأصلح ، أو هكذا لا بد أن يكون . لأنه لو كان في علمه ومقدوره ما هو أبدع لأبدعه . فالأصلح إذن هو الغاية المتحققة في الوجود ، وكل حركة الكون ، بكل عناصره وكل ما يحدث فيه ، إنما يحكمها هذا المبدأ ، وهو تحقيق نفع البشرية . ومن ثم فإنه يمتنع أن يصدر عنه سبحانه ما فيه ضرر بالعباد .

ويوازي قضية الخير والشر لدى المعتزلة قضية الحسن والقبح . ومؤداها أن الحسن والقبح يتعلقان بالأفعال . فالفعل يكون حسنا لأنه ينطوي في ذاته على الحسن ، ويكون قبيحا لأنه ينطوي في ذاته على القبح . فالحسن والقبح إذن صفتان ذاتيتان في الأفعال نفسها ، وليستا حكمين يصدران على الأفعال من خارجها . ففعل الكرم حسن في ذاته ، وفعل البخل قبيح في ذاته . ونحن ندرك في ذات الكرم هذه الصفة فنحكم بحسنه ، كما ندرك في ذات البخل هذه الصفة فنحكم بقبحه . فالحسن والقبح كانا هناك قائمين قبل أن ندركهما بعقولنا . والعقل قادر — عندما يواجههما — على التمييز بينهما . إنه لا ينشئهما في الأفعال إنشاء ، بل يدركهما مجرد إدراك : يدرك الحسن في الكرم ، والقبح في البخل . وقس على هذا سائر الأفعال .

ولكن ما دور الشرع إذن ؟

ذهب المعتزلة إلى أن « الشرع بأمره بأشياء ونهيه عن أشياء ، إنما يتبع في ذلك ما في الأشياء من حسن وقبح . فأمره بالمحافظة على الأنفس والأموال إنما هو لما فيها من حسن ، ونهيه عن القتل والسرقة لما فيهما من قبح ، ومحال أن يعكس فيأمر بالقتل والسرقة ، وينهى عن الأمانة ، لأنه ليس مستقلا في أمره

ونهيه ، بل هو تابع فيهما للحسن والقبح الذاتيين ... فالشرع في تحسينه وتقبيحه للأشياء مخبر عنها لا مثبت لها »[1] .

فالشرع إذن يأتي ليؤكد ما هنالك في الأفعال من حسن وقبح ، وهو الأمر الذي يستطيع العقل (بدون الشريعة) إدراكه .

وقد خالف المعتزلة بهذه النظرية عن رأي أهل السنة في أن الفعل الحَسَن هو ما حسّنه الشرع وحثّ عليه وأثنى على فاعله ، والقبيح ما قبحه الشرع ونهى عنه وذم فاعله . فعند أهل السنة تكتسب الأفعال صفة الحسن أو القبح وفقا لما تعتبره الشريعة حسنا أو قبيحا . ومن ثم لا تنطوي الأفعال في ذاتها على الحسن والقبح ، بل يتوقف الأمر على ما تثبته لها الشريعة من هذه الصفة أو تلك . وأبرز أدلتهم على هذا أن القتل حقا قبيح ، ولكنه ليس قبيحا في ذاته ، يكون قبيحا عندما لا يكون قد صدر من المقتول ما يستوجب القتل ، وإلا فإنه يكون حسنا إذا كان قصاصا . فهو قبيح في مرة ، وحسن في أخرى . ولو كان الحسن أو القبح صفة ذاتية في الأفعال نفسها لما تغير .

وقد كان لهذه الفكرة صداها في الأوساط الأدبية ، في القول بأن الألفاظ لا تكون حسنة على الإطلاق ، بل قد تحسن في موضع وتسوء في موضع آخر ، وأن المعول في هذا على وضعها في السياق ، ومدى مناسبتها له .

وتظهر نفس الفكرة بشكل مباشر في قول أبي نواس :

اسْقِنِي حتّى تراني حَسَناً عندي القبيح

فهو يريد أن يشرب من الخمر ما يؤدي به إلى ذهاب عقله ، حيث يفقد عندئذ القدرة على رؤية الأشياء على حقيقتها ، فتختلف القيم ، أو تنقلب رأسا على عقب ، فيصبح القبيح حسنا في نظره . وهذا المعنى يؤكد وجهة نظر المعتزلة في أن العقل هو أداة إدراك الحسن والقبيح ، ونحتاج إلى تمحل كثير

---

(١) ضحى الإسلام ٣/٤٧ - ٤٨ .

لو أننا حاولنا أن نفسر المعنى هنا من خلال وجهة النظر المقابلة ، أي أن الأشياء تكون حسنة حينا وقبيحة حينا آخر . وعلى كل فإن الجدل العقلي الذي أثاره المعتزلة كان له أثره المباشر وغير المباشر في الشعر العباسي .

وأخيرا فإن أهم ما تفرع عن مقولة العدل على أيدي المعتزلة هو قولهم بحرية الإرادة الإنسانية واختيار الإنسان لأفعاله .

وقد أشرنا من قبل إلى ما كانت فرقة الجبرية أو الجهمية تقول به من أن الإنسان مجبر في أفعاله ولا خيار له فيها ولا حرية . فإذا المعتزلة يأخذون منهم موقف المعارضة ، وينحازون في هذه القضية على التحديد إلى فرقة القدرية ، الذين نفوا القول بان كل ما يصنعه الإنسان إنما هو مقدر له ، وقالوا بحرية الإنسان في اختياره لما يصنع ، وأثبتوا له الإرادة .

ولم يكن الفكر السني ليقبل هذه الفكرة ، ويقر للإنسان بالإرادة الحرة ، وإنما كان أصحاب هذا الفكر يرون « أن الله مريد لجميع ما كان ، غير مريد لما لم يكن ؛ فما شاء الله كان ، وما لم يشأ لم يكن » (١) . أي أن إرادة الإنسان لا تبتدع جديدا ، بل هي متعلقة بإرادة الله سبحانه ، وكل ما يصنعه الإنسان من خير أو شر هو متعلق بهذه الإرادة . فالإنسان مختار في ظاهر الأمر ، والحقيقة أنه لا اختيار . وهو يروح ويغدو ويقوم ويقعد ، ويأتي كل الأفعال ، ولكنه ليس خالق هذه الأفعال ، بل هي مخلوقة له ، وهو منجز لها . وهم يستندون في هذا إلى آية الخلق : (واللهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ) . ثم إن القول بحرية الإنسان في إرادته ما يعمل يتنافى مع مبدأ الوحدانية ، لأن معناه أن يكون هناك خالق غير الله ، أي شريك له في صفة الخلق .

وفي الجانب المقابل يربط المعتزلة بين حرية الإرادة لدى الإنسان وبين مقولة العدل الإلهي وفكرة الثواب والعقاب . فلو لم يكن الإنسان حرا في إرادته

---

(١) ضحى الإسلام ٣/٥٢ .

وكانت كل أفعاله مخلوقة له من قبل الخالق ، لكان عقابه على المعصية منافيا للعدالة الإلهية ، بل كان ظلما . ولما كان الظلم منتفيا في حق الخالق ، استنادا إلى قوله تعالى : (وَمَا اللهُ يُرِيدُ ظُلْماً لِلْعِبَادِ) ، ولما كان فعل الإنسان رهنا بمشيئته واختياره ، استنادا إلى قوله — جل شأنه : (فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ) ، كان الثواب وكان العقاب : الثواب على الطاعة في اختيار الإنسان الإيمان ، والعقاب على العصيان في اختياره الكفر .

وإذن فالإنسان هو المريد لأفعاله ، الحر فيما يأخذ وفيما يدع ، والمسئول لذلك عما يصنع .

— ١٠ —

ثم نأتي إلى مقولة الوعد والوعيد . وهي في الواقع مرتبطة من جهة بمقولة العدل ، ومن جهة أخرى بمقولة المنزلة بين المنزلتين .

أما من حيث ارتباطها بمقولة العدل فإنهم رتبوا عليها أن الله سبحانه لا بد أن يفي بما وعد به المؤمنين المتقين من ثواب ، وأن ينجز ما أوعد به المذنبين من عقاب . وهم يرون ذلك حتما في الحالين .

وأما من حيث ارتباطها بالقول بالمنزلة بين المنزلتين فذلك من جهةاعتقادهم بأن مرتكب الكبيرة — حتى وإن كان مؤمنا — مصيره إلى النار ، وهو مخلد فيها . ذلك أن مرتكب الكبيرة — عند المعتزلة — ليس بالمؤمن وليس بالكافر . ولكن لما كان التخليد في النار هو ما أوعد الله تعالى به الكافرين ، ولما كان مرتكبو الكبيرة من المؤمنين سيخلدون كذلك في النار ، فقد صار شأنهم شأن الكفار ولا فرق ، أي أنهم مخلدون مثلهم في النار . والعدالة تقتضي أن يكون عقاب المؤمن مرتكب الكبيرة ، الذي هو ليس بكافر مطلق ، غير عقاب الكافر المطلق . لذا ذهب المعتزلة إلى أن عذاب مرتكب الكبيرة يكون أخف من عذاب الكافر [1] .

---

(١) انظر الشهرستاني : الملل والنحل ٥٦/١ .

فالوعد إذن والوعيد حتم لا بد من حدوثه ، ولا شفاعة ولا غفران لمخطىء يوم الحساب .

ومرتكب الكبيرة مخلد في النار وإن كان عذابه أهون من عذاب الكافر .

والذين خالفوا عن رأي المعتزلة ذهبوا في أمر الوعد والوعيد مذهبا آخر ؛ فقد رأوا أن « ثواب الله فضل وعد به ، وخُلْفُ الوعد نقصٌ تعالى الله عنه . والعقاب عدل وله العفو عنه ، وليس في خلف الوعيد نقص . ومرتكبو الكبيرة من المؤمنين لا يخلدون في النار ، لقوله تعالى : (فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهُ ، وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شراً يَرَهُ) ، ومرتكب الكبيرة قد عمل خيرا وهو إيمانه ، وشرا وهو كبيرته ؛ فيعاقب على كبيرته ، ثم يثاب على إيمانه »[1] .

ومع أن المعتزلة أوجبوا إنجاز الوعيد في المذنب فإنهم اشترطوا لهذا الإيجاب أن يموت الإنسان دون أن يكون قد تاب وأناب ، فإن تاب قبل أن يموت فالأمر يختلف . ومع ذلك يبدو أنهم بنظريتهم هذه قد أوقعوا الذعر الشديد في نفوس كثيرين ممن أثقلت كواهلهم الذنوب ، لإغلاقهم باب الرحمة والعفو في الآخـــرة .

وقد كان أبو نواس قد صحب في صباه إبراهيم النظام ثم افترقا ، ثم دخل النظام في المعتزلة حتى صار إماما من أئمتهم . فلما التقيا بعد ذلك دعا النظام أبا نواس إلى اعتناق مذهبه ، ولامه على شرب الخمر ومجاهرته بالعصيان ، وخوفه عاقبة ارتكابه للكبائر في الآخرة ، على نحو ما يرى المعتزلة في مرتكب الكبيرة ، فقال أبو نواس قصيدته التي مطلعها :

دع عنك لومي فإن اللوم إغراءُ ... وداوني بالتي كانت هي الداءُ

وختمها معرضا بالنظام ونظريته بهذين البيتين :

---

(١) ضحى الإسلام ٣/٦٣ - ٦٤ .

فقل لمن يدعي في العلم فلسفة حفظت شيئا وغابت عنك أشياء
لا تحظر العفو إن كنت امرءا حَرِجاً فإن حَظْرَكه في الدين إزْراء

فأبو نواس يهيب بالنظام أن يقلع عن القول بانتفاء العفو في الآخرة عن المذنبين ، ويرى أن في هذا القول زراية بسماحة الدين وبمشيئة الخالق في العفو عمن يشاء .

ويبدو أن هذه المسألة شغلت أبا نواس وغيره من الشعراء كثيراً . فقد راح في مقطوعات كثيرة من شعره يناجي نفسه بهذا الخاطر : هل يعفو الله حقا عن ذنوبه وإن كانت عظيمة ؟ إن هذا ما يرجوه على أي حال . وماذا يبلغ ذنب الإنسان الحقير مهما كبر إلى جانب عفو المولى سبحانه ..

يقول :

كم ليلةٍ قد بت ألهو بها لو دام ذاك اللهو لِلاّهي
حرّمها الله وطالَمْتُها فكيف بالعفو من الله ؟ !

ويقول أيضاً :

انقضت شِرَّتي وعِفْتُ الملاهي إذ رمى الشيب مفرقي بالدواهي
ونهتني النُّهَى فملت إلى العَدْ لِ ، وأشفقت من مقالة ِ ناهِ
أيها الغافل المقيم على السَّهْ وِ ، ولا عُذْرَ في المُقَام لِسَاه
لا بأعمالنا نطيق خلاصا يوم تبدو السماء فوق الجباه
غير أني على الإساءة والتفـ ريط راجٍ لحسن عفو الإله

وهذه النغمة تختلف تماما عن نغمة « دع عنك لومي » السابقة . إنه هنا قد أفاء إلى حديث العقل ، وأصاخ لنواهيه ، فرأى الصواب في قولة « العدل » الاعتزالية في شأن المذنب ، ولكنه مع ذلك لم يفقد رجاءه في أن يشمله الله بعفوه . لأنه لا يملك إلا أن يتضرع إلى الله :

يا ربّ إن عظُمت ذنوبي كثرةً فلقد علمت بأن عفوك أعظم

إن كان لا يرجـوك إلا محسـنٌ فبمن يلوذ ويستجير المجـرم
أدعوك ربِّ كمـا أمرتَ تضرعـا فإذا رددتَ يدي فمن ذا يرحم ؟ !
ما لي إليك وسيلـة إلا الرجـا وجميلُ عفوك ، ثم أنِّيَ مسلم [1]

إن هذه الأبيات ليست بعيدة عن الجدل في أمر الثواب والعقاب ، بل ليست بعيدة عنه حتى في أسلوبها . فذنوب الشاعر كثيرة حقا ، ولكن ماذا تكون هذه الذنوب إلى جانب عظمة عفو الله ؟ ثم إذا كان المحسنون وحدهم هم أصحاب الرجاء في العفو ، في حين أنهم لا يحتاجون إليه بحكم ما قدموا من إحسان ، فإلى من يلجأ المجرمون ؟ هل يسعهم شيء سوى رحمة الله التي وسعت كل شيء ؟ وإذا لم يكن المولى سبحانه رحيما بهم فمن يرحمهم ؟

كل هذا جدل واضح ، الهدف منه نقض ما قالت به المعتزلة في مسألة وجوب العقاب للمذنب وانتفاء العفو عنه . ولكن بأي حق يلتمس الشاعر لنفسه العفو ؟ لا شيء سوى أنه مسلم . وكأنه بذلك ينقض مرة أخرى ما ذهب إليه المعتزلة من أن الإيمان مع الكبيرة ينتفي ، ويرى أن إسلامه يمكن أن يكون شفيعا له ، أو أنه لا يفقده الرجاء — على الأقل — في نيل عفو الله .

وقد كان تفسير الجاحظ المعتزلي فيما بعد لكلمة « مسلم » مبررا عنده للتخفيف من غلواء فكرة المعتزلة الأوائل في أن المؤمن مرتكب الكبيرة مخلد في النار . فكلمة مسلم « يجب أن تشمل كل من يؤمن بأن ليس لله صورة أو جسم ، إذ أن إضفاء الهيئة الإنسانية على الله أهم مميز أساسي للوثني — كما يؤمن أيضا بأن الله عادل لا يريد الشر ، وأن محمدا نبيه » [2] . ومن ثم فإن المسلم لا يخلد في النـار .

---

(١) استشهد أحمد أمين بهذه الأبيات على أنها تقول بفكرة المرجئة (ضحى الإسلام ٣٢٧/٣) ولسنا نرى ذلك ، بل كان الأغلب على أبي نواس في هذا الموقف أخذه بمذهب الجبرية ، وقوله بالقضاء والقدر ، كما سنرى وشيكا .

(٢) ديلاسي : نفسه ص ١١٥

وهكذا تأخذ صفة « مسلم » التي يتوسل بها أبو نواس بعدا دقيق التحديد على يد الجاحظ فيما بعد ، يجعل توسله بها له ما يبرره .

وبالنسبة لشخص مثل أبي نواس وكل المتهالكين على المجون وعلى المعاصي تكون وطأة الفكرة الاعتزالية شديدة ، ويكون من الطبيعي أن ينجرفوا في تيار الجبرية ، ليطمئنوا أنفسهم بأن ما اقترفوا من المعاصي لم يكن إلا قضاء وقدرا ، وأنهم لم يكن لهم حيلة في دفعه . وفي ضوء هذا الموقف نفهم قول أبي نواس :

يـا نُوَاسِيُّ تَوَقَّـرْ ... وتجمّلْ ، وتَصَبَّـرْ
سـاءك الدهـر بشيء ... وبمـا سرك أكـثر
يا كبير الذنب عفـوُ ... الله من ذنبك أكـبر
أكبر الأشياء – عـن ... أصغر عفو الله – أصغر
ليس للإنسـان إلا ... ما قضى الله وقـدَّر
ليس للمخلـوق تدبير ... بـل الله المدبـر

فأبو نواس هنا يؤكد أمرين : الأول هو أن أكبر الذنوب – وهو الكبيرة – أضأل من أن يقاس إلى أصغر قدر من عفو الله ؛ والثاني هو القول بالقضاء والقدر ، وأن ليس للإنسان حرية في إرادة أي فعل ؛ لأن الله تعالى هو المدبر لكل شيء . وكل هذا معارض تماما لنظرية المعتزلة العامة .

– ١١ –

يلي هذا مقولة المنزلة بين المنزلتين . وقد رأينا أن هذه المقولة كانت السبب في اعتزال واصل بن عطاء عن مجلس الحسن البصري ، وجلوسه في حلقة خاصة في مسجد البصرة يشرح للآخرين وجهة نظره في أن مرتكب الكبيرة ليس بكافر على سبيل الإطلاق ، وليس بمؤمن . وما أسرع ما انضم إليه عمرو بن عبيد في هذا القول ، وبدأت عند ذاك فرقة المعتزلة في الظهور .

وقد ذهب واصل في شأن مرتكب الكبيرة – كما عرفنا – إلى أنه مخلد في

النار . وقال المعتزلة إن عذابه مع ذلك أخف من عذاب الكافر وإن كان مخلدا فيها مثله .

وحين رأينا الجاحظ فيما بعد يقول بأن مرتكب الكبيرة غير مخلد في النار فإنه أقام رأيه هذا بالنظر إلى أن « المسلم » يقر بالوحدانية والعدل لله ، وينزهه — سبحانه — عن أن تكون له صورة أو جسم ، كما أنه يشهد بأن محمدا رسول الله .

ونلتفت هنا إلى أن الجاحظ يتحدث عن « المسلم » مرتكب الكبيرة ، في حين أن القضية حين أثيرت في البداية كانت تتعلق بالمؤمن مرتكب الكبيرة .فهل يتفق هذان المفهومان ؟

حين تحدث المعتزلة عن الإيمان قالوا إنه معرفة بالقلب ، وإقرار باللسان ، وعمل بالجوارح ، وأن كل عمل ، فرضا كان أو نفلا ، إيمان [1] . ثم قالوا إن الكبائر بعضها يصل من كبره إلى حد الكفر ؛ فمن شبه الله بخلقه ، أو جوره في حكمه ، أو كذبه في خبره ، فقد كفر . وهناك كبائر أقل منها منزلة ، وهذه الكبائر يسمى مرتكبها فاسقاً ، والفسق منزلة بين المنزلتين : لا كفر ولا إيمـــان [2] .

ومن ثم يلتقي المسلم مع المؤمن في الشهادة بوحدانية الله ، وبأن محمداً رسول الله . ولكن المؤمن لا يتوقف عند هذا الحد ، بل لا بد أن يشفع الاعتقاد بالعمل ، وإلا لم يكن مؤمنا . فكأن هذا هو الفرق بين المسلم والمؤمن . وهو فرق جوهري بالنسبة للمعتزلة الأوائل ، حتى إنهم رأوا أن سقوطه يسقط الإيمان جملة . في حين رأى الجاحظ — كما سبق — أن المسلم الذي لم يشفع إيمانه بالعمل إنما يجاري في الآخرة على تقصيره حقا . ولكنه — لأنه كان مسلماً يؤمن بوحدانية الله وعدالته ، وينزهه عن التشبيه والتجسيم ، ويشهد بأن محمدا

---

(١) ضحى الإسلام ٣/٦٢ .
(٢) نفسه ٣/٦٣ .

رسول الله – يختلف بهذا كله اختلافا جوهريا عن الكافر ، ومن ثم فإن المسلم لا يخلد في النار .

– ١٢ –

ثم نأتي إلى المقولة الأخيرة ، مقولة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . ولكن ما الجديد في هذا وكل المسلمين يقرون بأنهم مطالبون بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، عملا بقوله تعالى : (وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ) ؟

لقد اختلف المسلمون منذ وقت مبكر في صدر الإسلام لا على المبدأ بل على طريقة العمل به ، أي : كيف يكون الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

وقبل أن يظهر المعتزلة كان الناس في هذا الشأن فريقين : فريقا يرى وجوب التغيير بالقلب واللسان إذا كان في مقدور الإنسان أن يجهر بالقول ، أمرا بالمعروف ونهيا عن المنكر ، وأن هذا الوجوب ينتهي عند هذا الحد ، وفي حدود استخدام هذه الوسيلة ، وفريقا رأى وجوب استخدام القوة (اليد والسيف إذا لزم الأمر) إذا لم يؤد القول باللسان إلى النتيجة المرجوّة .

وقد كان الخوارج من أشد الفرق تطرفا في وجوب استخدام السيف إذا لم تُجد الوسائل الأخرى . ولأنهم رأوا أن الدعوة باللسان لم تكن ذات جدوى فإنهم رفعوا السيف ، فكانت حياتهم – من أجل ذلك – حروبا متواصلة لا هوادة فيها ولا مهادنة .

هكذا كان الموقف عندما ظهر المعتزلة فاتخذوا من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أصلا من أصول دعوتهم . والحق إنهم في هذا الأصل لم يكونوا بصفة عامة بعيدين عن منطق الخوارج في وجوب استخدام القوة (السيف) إذا اقتضى الأمر ، أي بعد أن تعجز الوسائل السلمية الأخرى . ولكنهم مع ذلك

ذهبوا إلى أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فرض كفاية ؛ إذ أنه لا بد لمن ينتدب نفسه لهذا الأمر أن يكون جيد المعرفة لما هو معروف حقا ومنكر حقا . إذن فليس من حق كل إنسان أن يقوم بهذا العمل ، إلا من توافر اه هذا الشرط .

ومن جهة أخرى يختلف الموقف بالنسبة للأمر بالمعروف عنه بالنسبة للنهي عن المنكر بعض الشيء . فالأمر بالمعروف « تابع للمأمور به ، إن كان واجبا فواجب ، وإن كان ندبا فندب . وأما النهي عن المنكر فواجب كله ، لأن جميع المنكر تركه واجب ، لاتصافه بالقبح »[1] . فبالنسبة لخليفة المسلمين ولفقهاء الإسلام يصبح الأمر بالمعروف واجباً ، لكونهم يعرفون جيدا مـــا المعروف . ولكن من حق غيرهم ، ممن توافرت لديهم هذه المعرفة ،أن ينتدبوا أنفسهم — دون أن يكلفهم أحد ذلك ، أو بتكليف من أولي الأمر — للقيام بهذا العمل . أما النهي عن المنكر فواجب ملزم للجميع ، متى أشارت الدلائل المادية إلى وقوع ما هو منكر . ومن ثم أباح المعتزلة للناس ، بل أوجبوا عليهم ، الخروج على السلطان (إذا استطاعوا إلى ذلك سبيلا) متى رأوه واقعا فيما هو منكر .

والواقع أن المعتزلة أنفسهم لم يخوضوا حروباًضد السلطان كما كان شأن الخوارج ، بل كانت حربهم للمخالفين عن آرائهم ، وقد كانوا يرون أنفسهم — ليس بغير حق على كل حال — أهل العلم وذوي الثقافة الممتازة ، وأن من واجبهم أن يدعوا الناس إلى اعتناق مبادئهم بالموعظة الحسنة حينا ، وبالجدل حينا ، وإلا فبالقوة .

وقد عرفنا من قبل أن الشاعر بشار بن برد بلغه كلام لواصل بن عطاء عده تحريضا على قتله فاضطر للهرب من البصرة ولم يعد إليها الابعد وفاة واصل في سنة ١٣١ هـ . ونضيف هنا أنه لم يهنأ بهذه العودة ، إذ لم يتركه عمرو بن عبيد حتى اضطره إلى الهرب منها مرة أخرى فلم يعد إليها إلا بعد وفاة عمرو في سنة

(١) ضحى الإسلام ٣/٦٥ .

١٤٣ هـ وكان عمرو نفسه قد هدد عبد الكريم بن أبي العوجاء بالقتل لإفساده عقيدة الشبان الذين كانوا يجتمعون به ، إذا لم يغادر البصرة [1] ، مقر الاعتزال . وقدقتل عبد الكريم فيما بعد على يد أمير الكوفة بسبب زندقته— على نحو ما مر بنا . أما تحريض المعتزلة للمأمون على التنكيل بمخالفيهم فأمره مستفيض . ولم يفلت الإمام أحمد بن حنبل نفسه من القتل على يد المعتصم بتحريض وزيره المعتزلي أحمد بن أبي دؤاد إلا لخوف المعتصم من ثورة جمهور العامة،فاكتفى بضربه وحبسه .

— ١٣ —

والحق إن المعتزلة كانوا في العموم حماة مخلصين للعقيدة ، ندبوا أنفسهم للدفاع عن الإسلام بالحجة والعقل والمنطق أمام التيارات الاعتقادية المختلفة الوافدة . ولم يكن لهم مندوحة عن استخدام هذه الوسائل : أولا لكشف ما في تلك العقائد الأجنبية من زيف وقصور ، وثانيا لإلزام أصحاب هذه العقائد الحجة في الإيمان بعقيدة الإسلام . ولم يكن في وسعهم ، وقد التزموا بالشق الثاني من رسالتهم كالتزامهم بالشق الأول منها ، أن يكون لهم مع المسلمين صحيحي الاعتقاد منهج مخالف لمنهجهم ، بل كان من الطبيعي أن يكون منهجهم العقلي في الحالين هو نفس المنهج . وهذه هي الضرورة التي أوقعت الخلاف بينهم وبين أهل السنة من الفقهاء والمحدثين والمتكلمين بعامة . وكان هذا الخلاف يتسع مداه مع الزمن كلما أوغل المعتزلة في التعرف على وسائل التفلسف واتقان استخدامها . ولقد صارت الفلسفة الإغريقية بشقيها الميتافيزيقي والفيزيقي مادة مطواعا في عقولهم ، يحركونها كيفما شاءوا إذا أسعفتهم ، وينقضونها بالحجة والبرهان إذا اصطدمت في جانب منها مع روح العقيدة الإسلامية .

وهكذا فُلسفت العقيدة الإسلامية على أيدي المعتزلة فصار الاقتناع بها لا

(١) انظر الأغاني ٣/٢٤ .

مجرد اقتناع قلبي بل اقتناعا عقليا كذلك . لقد اجتهد المعتزلة – وباقتدار فذ – أن يسدوا أي ثغرة قد تلوح بين العقيدة والعقل . وكل هذا نشأ عن اعتقادهم الراسخ في العقل وقدراته .

أجل لم يرفع أحد في تاريخ الإسلام لواء العقل ويجعله شاهدا وحكما مثلما صنع المعتزلة ، وإذا قلنا إنهم مثلوا في العصر العباسي حركة التنوير لم نبعد .

يقول بشر بن المعتمر (ت ٢١٠ هـ) – وهو رأس مدرسة الاعتزال في بغداد – ممجدا العقل ، ومنوها بقدراته الفائقة :

لله درُّ العقل من رائد	وصاحب في العسر واليسرِ
وحاكم يقضي على غائب	قضية الشاهد للأمر
وإن شيئا بعض أفعاله	أن يفصل الخير من الشر
بذي قوى قد خصه ربه	بخالص التقديس والطهر

فالعقل عند بشر هو رائد الإنسان وصديقه في كل حالاته ، وهو الذي يستطيع أن يقيس الأشياء ويستنبط الحكم على الغائب من الحكم على الحاضر ، وهو الذي يميز بين الخير والشر ، بتعرفه على ما في الأشياء من صفة الخيرية أو الشرية . وهو من أجل هذه القوى التي استودعها الله تعالى فيه نال القداسة والطهر فأثنى عليه الخالق سبحانه .

ومن الواضح في هذه الأبيات ما تتضمن من إشارات إلى بعض آراء المعتزلة في المنهج (مبدأ القياس) وفي الأخلاق (نظرية الحسن والقبح العقليين) .

وقبل هذا قال بشر في نفس القصيدة ، رافعا من شأن الفكر بوصفه ثمرة القدرة العقلية :

لو فكر العاقل في نفسه	مدة هذا الخلق في العمر
لم يَرَ إلا عجَباً شاملا	أو حُجةً تُنْقَشُ في الصخر
فكم ترى في الخَلْقِ من آية	خفيّة الجسمان في قعر

أبرزهـا الفكر عـلى فكرةٍ يـَحـَارُ فيها وَضَحُ الفجـر

فالفكر (وهو ليس شيئا سوى عمل العقل) يكشف المعَمّى ويستخرج الحقائق الخفية من مكامنها .

ولأن المعتزلة مجدوا العقل ، واعتمدوا في ترسيخ عقيدتهم الدينية على التفكر ، واقتحموا بذلك كل مشكلة لكي ينتهوا فيها إلى رأي مقنع للعقل ، عدوا أنفسهم مجددين ، وعدوا مخالفيهم ، الذين لم يثقوا بقدرة العقل على الخوض في كل شيء ، وبخاصة في الأمور الإلهية ، والذين قنعوا بالإيمان بكل نص ورد كما ورد ، دون سؤال عن كيف ولم ـ عدّوا هؤلاء تقليديين . وإليهم يشير بشر بن المعتمر في قوله :

.. والعبد كالحر وإن ساءه والأبغث الأغثر كالصقر
لكنهم في الدين أيدي سبَا تفاوتوا في الرأي والقـدر
قد غمر التقليد أحلامهم فناصبوا القياسَ ذا السَّبْر
فافهم كلامي واصطبر ساعة فإنما النُّجْحُ مع الصبر
وانظر إلى الدنيا بعين امرىءٍ يكره أن يجري ولا يدري

وبشر إذ يُنحي باللوم على أولئك المقلدين الذين ناصبوا العقل العداء ، يدعو الناس إلى نبذ منهجهم ، والنظر إلى الأشياء بعين من يكره التقليد ، من يكره أن يجري على ما جرى عليه غيره ، دون أن يعرف لذلك سببا .

وقد بلغ من إيمان المعتزلة بالعقل وقدرته أنهم رأوه قادرا على الهداية إلى ما ورد في الشريعة من بيان للحسن والقبيح ، والخير والشر ، قبل الشريعة نفسها . وحول هذا المعنى تدور إحدى مقابسات أبي حيان التوحيدي ، حيث يقول :

« قلت لأبي علي هذا [1] : ما معنى قول القائل : العقل يحرم كيت وكيت ،

(١) هو غالباً شخصية وهمية ، ابتكرها أبو حيان ليدير معها الحوار كعادته . (انظر عبد الحكيم بلبع : النثر الفني وأثر الجاحظ فيه – القاهرة ١٩٥٥ – ص ٢٨٣) .

والعقل نطق بكيت وكيت ؟ فقال : معنى ذلك استحسانه الحسن واستقباحه القبيح . والاستحسان تحسين لك ، والاستقباح تقبيح عليك . والتحسين إطلاق ، والتقبيح حظر ، وإنما كان هذا من العقل هداية لذي الطبيعة ، لأنه يمر مع الأول . والطبيعة هي معنا من لدن خلقنا ؛ فإذا استحكم سوء أدب ذي الطبيعة وطال، انسد حتى يصير كأنه بعض البهايم من الجهل، أو بعض هذه السباع في التنزي والوثوب ، وكان في الأصل محدودا بالنطق ، ظهر من قوته بالعقل ما حفظ حياته عليه ، ونشر فضله ، وشحذ جوهره ، ويسر أمره ، وأظهر مكنونه . وذلك كله تنبيه العقل وتحريكه ، وتحسينه وتقبيحه . فمن استجاب كف عُرّام طبيعته ، وأمات هائج شهوته بالتدريج والترتيب ، ليكون ممن إصغاؤه إلى نصح العقل وهدايته أتم ، ويكون استضاءته بنوره أشمل وأعم . فلهذا كان للعقل تحريم وتحليل ، وحظر وإباحة ، ومنع وإجازة ، وكف وحث ، وإطلاق وقيد، وحبس وبعث – لا على ما يظنه من لا خبرة له بالحقائق، ولا استجابة له عند داعي الرشد » [1] .

فالعقل إذن يدرك الحسن ، وهو خير ، وهو من أجل ذلك يبيحه . وكذلك يدرك القبيح ، وهو شر ، وهو لذلك يحظره ويمنعه . والعقل جزء من طبيعة تكوين الإنسان منذ بدء الخليقة . وهو ما يفرق بين الإنسان والبهائم وسائر الحيوان . وهو الذي حفظ للإنسان حياته ، بتعرفه على الصالح والطالح ، والحسن والقبيح ، فحرره من حيوانيته ، وكبح فيه شهوته ، ودعاه إلى الأخذ بالحسن . ومن هنا كان للعقل تحريم وتحليل ، وحظر وإباحة .

وهكذا رفع المعتزلة من قدر العقل وجعلوه عمادهم في امتحان الأشياء، فكثر الجدل لديهم ، بين بعضهم وبعض ، وبينهم وبين مخالفيهم ، وقويت لديهم – نتيجة لذلك كله – الملكة النقدية . وقد كان لنزعتهم العقلية هذه أثرها الواضح في تقنينهم الأدب – على نحو ما سنرى فيما بعد . فإليهم يدين كل ما

---

(١) المقابسات ص ١٩٨ – ١٩٩ .

ظهر من آثار النزعة العقلية في أدب العصر العباسي – شعره ونثره – بطريقة مباشرة أو غير مباشرة .

والحق إن التشابه كبير بين هذه النزعة الفكرية أو العقلية التي أحدثها المعتزلة ومناصروهم من الخلفاء العباسيين وبين ما حدث فيما بعد في أوربا في عصر النهضة . ذلك أن حركة النهضة الأوربية إنما بدأت في إيطاليا وفي مدينة « فلورنسه » على وجه التحديد ، وتحت رعاية أسرة « ميدتشي » الحاكمة . فمع ظهور طبقة وسطى مؤثرة في الحياة حينذاك بدأ يظهر نوع من التطلع إلى التغيير والخروج من أطر الحياة القديمة التي أثبت الزمن عقمها . عند ذاك نشط البحث عن الأصول اليونانية للثقافة والعلم . وأسهمت أسرة ميدتشي نفسها في هذا المجال بنصيب كبير ؛ إذ كانوا يرسلون مبعوثيهم لاستجلاب المخطوطات من اليونان وغيرها ، كما عينوا المترجمين الذين نقلوها إلى اللغة الإيطالية . وقد بلغ هذا النشاط أقصاه في عهد « كوزيمو » و « لورنزو » ، وهما أعظم رجلين من بيت ميدتشي الحاكم . فكما اشتريا المخطوطات اليونانية والعربية كانا يستقبلان العلماء والأدباء والفنانين الوافدين على فلورنسة من القسطنطينية والأندلس ويحتفيان بهم . هذا فضلا عن المكتبات والمتاحف والمجامع العلمية التي أنشآها ، حتى غدت فلورنسة في عهدهما أشبه المدن بأثينا في عصرها الذهبي ، وكل هذا شبيه كل الشبه بما كان خلفاء بني العباس يصنعون ، وعلى الأخص ما صنعه الخليفة المأمون .

وفي ظل ذلك النشاط وذلك الاهتمام بالمصادر الأصلية والمتنوعة برزت نزعة جديدة وصفت بالنزعة الإنسانية ، حيث لم يكن هناك تحيز لعقيدة بعينها أو لفكر بعينه ، بل كانت كل المعتقدات وكل الأفكار تستقبل بروح متفتح . وكان الميزان الموثوق به فيما يصلح وما لا يصلح هو العقل ، فعلى محك العقل تعرض كل الثروة الروحية التي تم إحياؤها وبعثها إلى الحياة . وما دام العقل قد برز فقد برزت معه حرية القبول أو الرفض ؛ فلم تعد هناك الأشياء « المسلّم

بها » ، كما لم تعد هناك تعاليم تفرض على عقل الإنسان وروحه فرضاً [1]

ألم يكن هذا الموقف من العقل هو بعينه ما تمثل لدى المعتزلة من قبل ؟ !

وإذا كان الفيلسوف الفرنسي « ديكارت » قد فتح بمنهجه في الشك ، جنبا إلى جنب مع أصحاب النزعة التجريبية Empiricism من فلاسفة الغرب في العصور الحديثة ، المجال على مصراعيه للتطور الهائل الذي حققته أوربا في نهضتها الحديثة ، فإن إبراهيم النظام سبقه وسبقهم جميعاً بأكثر من عشرة قرون فيما ذهبوا إليه. فقد « كان يقول : الشاك أقرب إليك من الجاحد. ولم يكن يقين قط حتى صار فيه شك . ولم ينتقل أحد من اعتقاد إلى اعتقاد غيره يكون بينهما حالة الشك . وبنى على ذلك الجاحظ فقال : تعلّم الشك في المشكوك فيه تعلما ؛ فلو لم يكن ذلك إلا تعرّف التوقف ثم التثبت ، لقد كان ذلك مما يُحتاج إليه . والعوام أقل شكوكا من الخواص ؛ لأنهم لا يتوقفون في التصديق ، ولا يرتابون بأنفسهم ، فليس عندهم إلا الإقدام على التصديق المجرد ، أو على التكذيب المجرد ، وألغوا الحال الثالثة من حال الشك » [2] .

أما بالنسبة للنزعة التجريبية فقد كانت غالبة عليه . وكذلك كان الجاحظ . وقد روى الجاحظ في أحاديثه المختلفة عن النظام في كتابه « الحيوان » وقائع كثيرة كان النظام فيها يجري التجارب العملية لكي يحقق شيئاً أو يستنتج حقيقة . ومن أجل ذلك كان النظام « أبعد ما يكون عن الخرافات » [3] . وهو حين يستمع إلى ما يروى من أحاديث الشعراء القدامى عن الجن والغيلان والسعالى وما أشبه ، ينكره ويفسره تفسيرا نفسيا وعلميا دقيقا .

ومع ذلك كله ، فإنه على حين كانت حركة عصر النهضة في أوربا في القرن

---

(١) انظر كتابنا : الفن والإنسان – دار القلم ببيروت ١٩٧٤ – ص ٨٤ – ٨٥ .
(٢) ضحى الإسلام ١١٢/٣ .
(٣) نفسه ١١٣/٣ .

الخامس عشر الميلادي بداية تطور ونمو مطرد ، وعلى حين كان منهج الشك والمذاهب التجريبية هي صانعة النهضة الأوربية الحديثة ، لم يقدر لحركة التنوير المعتزلية أن تؤدي إلى نفس النتائج ، لأسباب تتعلق بتاريخهم الخاص . وحين يقول أحمد أمين : « في رأيي أن من أكبر مصائب المسلمين موت المعتزلة ، وعلى أنفسهم جنوا »[1] فإنه يبدو مدركا بفطنته الرائعة ما كان يمكن أن يفيده المسلمون من هذه الحركة ، كما يشير إلى العوامل الذاتية التي أدت إلى موتها .

— ١٤ —

والأدب الذي خلفه المعتزلة أنفسهم شديد الارتباط بدعوتهم وبأفكارهم . وهو يتمثل في كتبهم الكثيرة التي ألفوها في الرد على أصحاب النحل الدينية الأخرى ، وعلى مخالفيهم من فقهاء المسلمين فيما يتعلق بالقضايا الاعتقادية التي أثاروها . وقد فُقد كثير من هذا الأدب أو من هذه الكتابات ، إلا ما احتفظت به منها كتب الملل والنحل والفرق والتراجم ، فضلا عن النزر اليسير الذي أفلت من عاديات الزمن ، ومن حرب مخالفيهم .

وهذا الأدب موزع بين الخطب الوعظية ، والمجادلات مع أصحاب النحل الأخرى ، وهي ما عرف بالمناظرات ، والأشعار ، سواء منها ما تحدثوا فيها عن أنفسهم أو تولوا فيها الرد على خصومهم .

(أ) والحق إن المعتزلة كانوا بصفة عامة ، ابتداء من واصل بن عطاء حتى الصاحب بن عباد ، أكثر الناس امتلاكا لناصية البلاغة القولية . على أن هذه البلاغة لم تكن مجرد مقدرة على التلاعب بالألفاظ نتيجة كسب لحصيلة لغوية واسعة ، وليست زخارف شكلية تقوم على التنميق والترصيع وتوشية الكلام بكل المحسنات ، بل كانت — في المحل الأول — بلاغة أداء لمعانٍ تتعلق بموضوع

---

(١) نفسه ٣/٢٠٧ .

يُرَاد بيانه . وبعبارة أخرى كانت بلاغتهم مستمدة من المعاني الموضوعية ، وليست بلاغة لفظية شكلية .

ولسنا . بصدد الدراسة الفنية لهذه البلاغة ، بل هدفنا هو أن نبين كيف أن مقدرة المعتزلة القولية لم تكن تنفصل عن مقدرتهم الكلامية (بالمعنى الاصطلاحي للكلام) ، فتهيأ لهم بذلك حسن الأداء لأفكارهم ذات الطابع الفلسفي بالعبارة المبينة المشرقة . وهم بذلك يختلفون اختلافا جوهريا عن أولئك الذين اشتغلوا بالفلسفة اليونانية ترجمة وشرحا وتعليقا ، حيث كانت أداة القول عندهم هزيلة ، فخرجت أفكارهم بالغة التعقيد ، وغير مفهومة في كثير من الأحيان .

لنقف الآن مثلا عند مستهل الخطبة المشهورة التي ألقاها واصل بن عطاء على البديهة بين يدي عبدالله بن عمر بن عبد العزيز والي العراق من قبل الأمويين ، بعد أن قام ثلاثة من أشهر خطباء العصر فألقوا خطبهم ، وهم خالد بن صفوان ، وشبيب بن شيبة ، والفضل بن عيسى . قال واصل :

« الحمد لله القديم بلا غاية ، والباقي بلا نهاية ، الذي علا في دُنُوِّه ، ودنا في عُلُوِّه ، فلا يحويه زمان ، ولا يحيط به مكان ، ولا يؤوده حفظ ما خلق ، ولم يخلقه على مثالٍ سبق ، بل أنشأه ابتداعا ، وعدّله اصطناعا ، فأحسن كلَّ شيء خلقه ، وتمّم بمشيئته ، وأوضح حكمته ، فدل على ألوهيته . فسبحانه لا معقب لحكمه ، ولا دافع لقضائه . تواضعَ كل شيء لعظمته ، وذل كل شيء لسلطانه ، ووسعَ كلَّ شيء فضله ؛ لا يعزب عنه مثقال حبة وهو السميع العليم . . »[1]

وواضح في هذه الأسطر أن كل عبارة إنما تشير إلى فكرة من أفكار المعتزلة الأساسية ، كإثبات صفات الأزلية والأبدية للخالق سبحانه ، وتنزيهه عن التحيز

---

(١) انظر نوادر المخطوطات ، بتحقيق عبد السلام هارون – المجموعة الثانية ص ١٣٤ .

(من الوجود في حيز زماني ومكاني) . وتفرده بالخلق .. الخ هذا مع نصاعة في البيان : جمل متوازنة ، يدخلها السجع أحيانا دون كلفة ، وألفاظ مختارة على قَدّ المعنى ، فلا حشو ولا تزيّد ، ومقدمات تتسلسل حتى تفضي إلى نتيجة ... (فدل على ألوهيته) .

وعلى الرغم من أن واصلا ارتجل هذه الخطبة فقد تجنب فيها حرف الراء ، إذ كان ألثغ . ولكن هذه براعة إضافية خاصة بواصل .

(ب) أما أسلوبهم في الجدل فكان المنطق غالبا عليه ، سواء رتبوا النتائج على المقدمات ، أو أعملوا القياس .

وقد مر بنا من قبل نموذج لمناظرة إبراهيم النظام للمنانية القائلين بالنور والظلمة ، ورأينا كيف بين لهم بالمنطق سخف عقيدتهم وتهافتها .

ولننظر الآن في هذا الحوار الطريف بين أبي الهذيل العلاف وبين الشاعر صالح بن عبد القدوس . فقد كان صالح زنديقا ، وحين مات أحد أبنائه جزع عليه كثيرا ، « ووافاه أبو الهذيل العلاف ، شيخ المعتزلة ، كالمتوجع له ، فرآه حزنا ، فقال أبو الهذيل : لا أعرف لحزنك وجها إذا كان الناس عندك كالزرع . فقال صالح : يا أبا الهذيل ، إنما أتوجع عليه لأنه لم يقرأ كتاب الشكوك . فقال له : وما هذا الكتاب يا صالح ؟ قال : هو كتاب وضعته ، من قرأه تشكك فيما كان حتى يتوهم أنه لم يكن ، وفيما لم يكن حتى يتوهم أنه قد كان . قال له أبو الهذيل : فَشُكَّ أنت في موت ابنك ، واعمل على أنه لم يمت وإن كان قد مات ، وشك أيضا في أنه قد قرأ كتاب الشكوك وإن كان لم يقرأه »(١)

فمنذ عبارة العلاف الأولى (لا أعرف لحزنك وجها) يبدو الطابع العقلي ؛ فهو يبحث عن وجه يبرر به حزن صالح لموت ابنه ، مع أن حزن الأب لموت ابنه لا يحتاج إلى بحث أو تعليل أو « وجه » من وجوه التبرير . ولكن السؤال على

---

(١) ابن النديم : الفهرست ص ٢٥١ – ٢٥٢ .

هذا النحو يرد على ذهن العلاف الذي يعرف عقيدة صالح في التناسخ ، والتي كان ينبغي أن تحول دون تسرب الحزن إلى نفسه . والعلاف بهذه العبارة — إذن— إنما يغمز صالحا في عقيدته . وعند ذاك ينقلب الموقف سريعا من موقف عزاء إلى موقف جدل ، يستخدم فيه العلاف منهج القياس بمهارة ، فيقطع الطريق على صالح ، ويلزمه الحجة .

(ج) أما أشعارهم — وهي بعامة أقل نتاجهم الأدبي — فمنها قدر يتجه كما قلنا إلى الحديث عن المعتزلة أنفسهم بوصفهم فرقة ذات فكر خاص ، وذات رسالة ، وذات سلوك . يقول شاعرهم صفوان الأنصاري :

تلقّب بالغزّال واحد عصره ... فمن لليتامى والقبيل المُكاثرِ
ومن لحَرُوريٍّ وآخر رافضٍ ... وآخرَ مُرْجِيٍّ وآخر جائر
وأمرٍ بمعروف وإنكار مُنكَرٍ ... وتحصين دين الله من كل كافر
يصيبون فصل القول في كل موطن ... كما طبّقتْ في العظم مُدْيةُ جازر
تراهم كأن الطير فوق رءوسهم ... على عِمّةٍ معروفة في المعاشر
وسيماهمُ معروفة في وجوههم ... وفي المشي حُجّاجاً وفوق الأباعر
وفي ركعة تأتي على الليل كله ... وظاهرِ قولٍ في مثال الضمائر
وفي قَصٍّ هُدّابٍ وإحفاء شارب ... وكَوْرٍ (١) على شيْبٍ يضيء لناظر
وعَنْفقةٍ (٢) مصلومة ولنعله ... قِبَالانِ (٣) في رُدْنٍ رحيبِ الخواصر
فتلك علامات تحيط بوصفهم ... وليس جَهُول القوم في علم خابر

في هذه الأبيات يشير صفوان إلى أن المعتزلة هم الذين يحمون بيضة الإسلام، وإلا فمن غيرهم يكافح الخوارج والرافضة والمرجئة ، ومن سواهم يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر ، ويذود عن دين الله كل كافر ؟ ! إنها رسالتهم

(١) كور العمامة : لفها على الرأس .
(٢) العنفقة : ما بين الشفة السفلى والذقن .
(٣) قبال النعل : زمامه .

التي وهبوا أنفسهم لها . ولهم في كل موطن القول الفاصل الباتر . على هدوء في سجيتهم، وورع في نفوسهم. ولهم زيهم الخاص الذي يعرفون به بين الناس، كالعمامة الخاصة بهم ، والثوب القصير ، والنعل ذي الزمامين . وسيماهم في وجوههم من أثر السجود الطويل . وهم بالإضافة إلى كل هذا صادقون في أقوالهم ، صادقون في عقيدتهم ، لا يقولون بألسنتهم إلا ما في ضمائرهم .

هذه إذن رسالتهم ، وهذا سمتهم .

وهي أبيات جيدة البناء ، لا تنقصها حرارة العاطفة .

وفي نفس الاتجاه يقول بشر بن المعتمر :

إن كنتَ تعلم ما أقول — وما تقول فأنت عالِمْ
أو كنت تجهل ذا وذاك — فكن لأهل العلم لازم
أهل الرياسة ، من — ينازعهم رياستهم فظالم
سهرت عيونهمُ وأنت — من الذي قاسوه حالم
لا تطلُبَنْ رياسة بالجهل أنت لها مخاصم
لولا مقامهمُ رأيت — الدين مضطرب الدعائم

المعتزلة إذن هم — كما يقول بشر — أهل العلم ومن انتهت إليهم الرئاسة فيه ، لا ينازعهم فيها إلا ظالم . على أنهم لم يكتسبوا هذا الفضل إلا بالعناء والسهر والمكابدة ، فهذا شأن من طلب العلم والتقدم فيه . وهم أخيرا المنافحون عن عزة الدين وتماسك بنيانه ، ولولاهم لتضعضع في النفوس .

وفي هذا الشعر وذاك يظهر اعتزاز المعتزلة بأنفسهم — ولم يكن ادعاء على كل حال — قويا واضحا .

(د) أما شعرهم في الرد على مخالفيهم وخصومهم فيغلب عليه بالضرورة

طابع الاحتجاج ، ولكنه مع ذلك لم يكن خاليا من نبض الشعر في كثير من الأحيـــان .

يقول سليمان الأعمى ، أخو مسلم بن الوليد الأنصاري [1] ، في الرد على ما ذهب إليه بشار بن برد في القول بأن إبليس أفضل من آدم ، لأن النار أفضل من التراب – يقول :

لا بد للأرض إن طابت وإن خَبُثَتْ
من أن تُحيل إليها كل مغروسِ
وتربةالأرض إن جِيدَتْ [2] وإنقُحِطت
فتَحَمّلُها أبـــدا في إثر منفوس [3]
وبطنهـــا بفِلِزّ الأرض ذو خــبر
بكل ذي جوهر في الأرض مرموس [4]
وكــلّ آنيةٍ عمّت مَرَافِقُهــا
وكل مُنْتَضَدٍ فيهــا وملبـــوس
وكلّ ماعونها كالملح مِرْفقـــة
وكلها مضحك من قول إبليس

ولصفوان الأنصاري قصيدة طويلة ، أسهب فيهـــا في الاحتجـــاج لفضل الأرض على النار ، مستقصيا كل مزايا الأرض المادية والمعنوية ، على نحو يدل على ما كان المعتزلة يتمتعون به من ثقافة واسعة ومنوعة ، لم يكن الجاحظ – الذي نعرفه الآن بشكل جيد إلا ممثلا لها . وحين ينتهي صفوان من هذا

(١) البيان والتبيين ٣١/١ .
(٢) جيدت : أصابها الجود ، أي المطر .
(٣) منفوس : مولود .
(٤) مرموس : مدفون .

الاحتجاج يأخذ في كشف معتقدات بشار ومن تأثر بهم فيها من أصحاب النحل الفاسدة ، كالديصانية والمنصورية وغلاة الشيعة والقائلين بالتناسخ ، ثم يدعوه – بعد هجاء مر – إلى الانصراف إلى الغزل والتشبيب بالنساء وترك الكلام لأصحابه :

يقول صفوان :

زعمتَ بأن النار أكرم عنصرا
وفي الأرض تحيا بالحجارة والزَّنْدِ (١)
وتُخلَق في أرحامها وأرومها
أعاجيب لا تحصى بخط ولا عَقْد
وفي القعر من لُجِّ البحار منافع
من اللؤلؤ المكنون والعنبر الوَرْد
كذلك سِرُّ الأرض في البحر كلّه
وفي الغيضة الغنّاء والجبل الصلد
ولا بد من أرض لكل مُطَيِّرٍ
وكلٍّ سَبوح في الغمائر من جُدٌّ (٢)
كذاك وما ينساح في الأرض ماشياً
على بطنه مَشْيَ المُجانب للقصد
ويسري على جِلد يقيم حُزوزَه
تَعَمُّجَ ماء السيل في صَبَبٍ حَرْد(٣)
وفي قُلَلِ الأجبال خلف مقطم
زَبَرْجَدُ أملاك الورى ساعة الحشد(٤)

(١) أي أن النار نفسها تتولد من حك الحجارة بالزند .
(٢) الجد (بفتح الجيم وضمها) : شاطىء النهر .
(٣) التمعج : التلوي . والحرد : المنتحي جانبا .
(٤) المقطم : جبل شرقي القاهرة ، ويقال بل جبل الزبرجد .

وفي الحَرَّةِ الرجلاء [1] تُلفَى، معادن
لهن مغـارات تَبَجَّسُ بالنقـد
من الذهب الإبريز والفضـة التي
تروق وتصي ذا القناعـة والزهد
وكل فِلِزٌّ من نحـاس وآنُكٍ [2]
ومن زئبق حيٍّ ونوشاذُرٍ يُسدي
وفيهـا زرانيخٌ ومَكْرٌ ومَرْتَكٌ
ومن مَرْقَشيثَاغيرِ كابٍ ولامُكْدي [3]
وفيها ضروب القار والشَّبِّ والمهـا
وأصناف كبريت مُطاوِلة الوقـد
ترى العرق منها في المقاطـع لائحا
كما قَدَّتِ الحسناءُ حاشية البُرد
ومن إثْمِدٍ جَوْنٍ وكِلْسٍ وفضة
ومن توتياء في معادنهـا هندي
وفي كل أغـوار البلاد معـادن
وفي ظاهر البيْداء من مستوٍ نَجْـد
وكلٌّ يواقيت الأنـام وحَلْيُهـا
من الأرض والأحجار فاخرة المجد
وفيها مقام الحِلِّ والركنُ والصَّفـا
ومُسْتَلَمُ الحُجاج من جنة الخلد

---

(1) الحرة الرجلاء : الأرض الوعرة كثيرة الحجارة ، لا يسير فيها المرء إلا على قدميه .
(2) الآنك : الرصاص أو القزدير .
(3) المكر : طين أحمر يستخدم للصباغة . والمرتك : الرصاص المبيض . والمرقشيثا : حجارة يستخرج منها النحاس .

وفي صخرة الخِضْرِ التي عند حوتها
وفي الحَجَر المُنْهِي[1] لموسى على عمد
وفي الصخرة الصمّاء تَصْدَعُ آيةٌ
لأم فصيل ذي زُغَاء وذي وَخْد[2]
مفاخر للطين الذي كان أصلنا
ونحن بنوه غيرَ شاكٍّ ولا جَحْد
فذلك تدبير ونفع وحكمة
وأوضح برهان على الواحد الفرد

* * *

أتجعل عمْراً والنَّطاميَّ واصلا
كأتباع ديصان وهم قُمُشُ المد[3]
وتفخر بالميلاء والعِلْج عاصم
وتضحك من جيدِ الرئيس أبي جَعْدِ[4]
وتحكي لدى الأقوام شُنعَة رأيه
لتصرف أهواء النفوس إلى الرد
وسميتَه الغزال في الشعر مُطْنِباً
ومولاك عند الظلم قصته[5] مُرْدِي

* * *

(١) الحجر المنهي : الذي أظهر ماءه لموسى عندما ضربه بعصاه .
(٢) إشارة إلى الصخرة التي ظهرت منها ناقة صالح عشراء ونتجت سقبا . والوخد : ضرب من سير الإبل .
(٣) أي الأراذل .
(٤) الميلاء هي حاضنة أبي منصور العجلي صاحب فرقة المنصورية ، وكان لها شأن في فرقتهم . وأبو الجعد : كنية لواصل .
(٥) القصة : القطعة ترفع فيها الظلامة .

فيا ابن حليف الطين واللـؤم والعمى
وأبعدَ خلق الله من طُرُق الرشد

أتهجو أبا بكر ، وتخلع بعده
عليا ، وتعزو كل ذاك إلى بـرد

كأنك غضبـانٌ على الدين كله
وطالبُ ذَحْلٍ لا يبيت على حقد

رجعتَ إلى الأمصار من بعد واصل
وكنت شريداً في التهائم والنُّجْد (١)

أتجعل لَيْلَى الناعِظِيَّةِ (٢) نِحْلَةً
وكلٌّ عريق في التناسخ والـرَّدِّ

عليك بِدَعْدٍ والصَّدُوفِ وَفَرْتَنَى
وحاضِنَتَيْ كِسْفٍ وزاملتَيْ هند (٣)

تُـوَاثِبُ أقماراً وأنت مُشَـوَّهٌ
وأقرب خلق الله من شبه القرد .

وهكذا كانت قصيدة صفوان هذه دفاعا علميا يكشف عن خبرة الشاعر بالأرض وما فيها من معادن ، كما كانت شجبا لأصحاب النحل الشاذة التي جرد المعتزلة أنفسهم لنقضها دفاعا عن جوهر العقيدة الإسلامية. وهذه النزعة إلى دراسة الطبيعة لاتخاذها دليلا على قدرة الخالق وتدبيره لما فيه نفع البشر ، تمثل اهتماما عاما مشتركا لدى معظم المعتزلة . وكتابات الجاحظ في هذا المجال أكثر من تحصى هنا . وفي الشعر كتب بشر بن المعتمر قصيدتين طويلتين تناول فيهما

---

(١) يشير إلى هرب بشار من البصرة بعد أن توعده واصل ، ثم عودته بعد وفاته .
(٢) ليلى الناعظية : إحدى نساء الغالية ، الذين كفروا أبا بكر وعمر بن الخطاب .
(٣) دعد والصدوف وفرتني : من أسماء النساء الشائعة في الغزل . والكسف هو أبو منصور العجلي صاحب المنصورية .

عالم الحيوان وما فيه من صنوف وأشكال وأعاجيب ، حتى ليقال إنهما أوحتا إلى الجاحظ تصنيف كتابه « الحيوان » . لقد كانت دراسة الطبيعة الجامدة ، وما فيها من حيوان وطير وزواحف ، قسيما لدراستهم لطبيعة البشر (ومن ثم كان كتاب البخلاء للجاحظ أيضا) ، وكل ذلك — وإن بدا بعيدا عن همومهم الاعتقادية — كان مادة استدلال لازمة لهم في كثير من الأحيان ، على نحو ما رأينا في قصيدة صفوان .

وقد استهل بشر إحدى هاتين القصيدتين بقوله :

النّاس دأْباً في طِلابِ الغِنَى ... وكلهم من شأنه الخَتَرُ
كأذْؤُبٍ تَنْهَشُهَا أذؤبٌ ... لها عواء ولها زَفَرُ
تراهمُ فوضى وأيدي سَبَا ... كل له في نَفْسِهِ سحر
تبارك الله وسبحانه ... من بيديه النفع والضر
من خَلْقُهُ في رزقه كلهم ... الذِّيخُ والتِّيتَل والغُفْرُ [1]

ثم يمضي بعد ذلك يعدد ألوان الطير والحيوان ، ويتخذ منها دليلا على حكمة الخالق سبحانه . حتى إذا انتهى من ذلك كله عرج على فئات المنكرين فهاجمهم وهجاهم ، لأنهم هم أصل البلاء والداء العضال . يقول :

لست إباضيّاً غبيّاً ولا ... كرافضيٍّ غَرَّهُ الجَفْرُ [2]
كما يغر الآلُ في سَبْسَبٍ [3] ... سفْراً ، فأودى عنده السفر
كلاهما وسّعَ في جهل ما ... فعاله عندهما كفر
لسنا من الحشو الجُفاة الأولى ... عابوا الذي عابوا ولم يدروا
إن غبت لم يُسلمْكَ من تهمة ... وإن رنا فلحظه شذر

(١) الذيخ : ذكر الضبع ، والتيتل : شبيه بالوعل ، والغفر : ولد الوعول .
(٢) الجفر : هو الجلد الذي يزعم الرافضة أن علي بن أبي طالب كتب لهم فيه كل ما يحتاجون إلى علمه ، وكل ما يحدث إلى يوم القيامة .
(٣) الآل : السراب ، والسبسب : الأرض المنبسطة من الصحراء .

يعرض إن سالَمْتَهُ مدبـــرا كأنما يَلْسِبُهُ[1] الدَّبْـــر

أبْلَهُ خِبٌّ ضَغِنٌ قلبُـــه له احتيال ولــــه مكر

وانتحلوا جماعة باسمهـــا وفارقوهـــا ، فهم البعـــر

وأهوجٍ أعرجَ ذو لُوثَةٍ[2] ليس له رأي ولا قـــدر

قـــد غـــره في نفسه مثلـــه وغرهم أيضـــا كما غـــروا

لا تنجع الحكمة فيهـــم كما ينبو عن الجَرْوَلَةِ[3] القطر

قلوبهم شتى فمـــا منهـــمُ ثلاثـــة يجمعهـــم أمـــر

إلا الأذى، أو بَهْتَ أهل التقـى وأنهم أعْيُنُهم خُزْر[4]

أولئك الـــداء العضـــال الذي أعيى لديه الصاب والمَقْر[5]

حيلةُ من ليست لـــه حيلة حسْنُ عزاء النفس والصبر[6] .

(ه) على أن شعر المعتزلة لم يكن فقط حديثا عن أنفسهم وعن مذهبهم ،أو مدافعة لخصومهم ، بل كان منه ما عبروا به عن كرامة العلم والعلماء . يقول القاضي الجرجاني– من رجال القرن الرابع الهجري، وصديق الصاحب بن عباد:

يقولون لي فيك انقبـــاض وإنمـــا رأوا رجلا عن موقف الذل أحجما

وما زلت منحازا بِعِرضيَ جانبـــا من الذمِّ ، اعتدُّ الصيانة مغنمـــا

إذا قيل هذا مشرب قلت قـــد أرى ولكن نفس الحر تحتمل الظَّمَـــا

ولم أقْضِ حقَّ العلم إن كان كلما بدا طَمَعٌ صيَّرْتُهُ ليَ سُلَّمـــا

ولم أبتـــذل في خدمـــة العلم مهجتي لأخدم من لاقيت . لكن لأُخْدَمَا

أأشقى به غَرْساً ، وأجنيه ذِلَّةً ؟! إذن فاتباع الجهل قد كان أحْزَمَا

---

(١) يلسبه : يلسعه .

(٢) ذو لوثة : ملتاث العقل ، أحمق .

(٣) الجرولة : القطعة من الحجر .

(٤) جمع أخزر ، وهو الذي ينظر بمؤخر عينه .

(٥) المقر : نبات مر ، كالصاب .

(٦) يقال إنه أنشأ قصيدة من أربعين ألف بيت ، رد فيها على جميع المخالفين (: انظر ضحى الإسلام ٣/١٤٤) .

ولو أن أهل العلم صانوه صانهم ولو عظموه في النفوس تعظَّما
ولكن أذلوه ، فَهَانَ ، ودنَّسُوا مُحَيَّاهُ بالأطماع حتى تَجَهَّما

والقاضي الجرجاني معدود في النقاد المبرزين ذوي العقل والذوق والدربة ، بكتابه المسمى « الوساطة بين المتنبي وخصومه » ، ولكن الثعالبي حين ترجم له في «يتيمةالدهر»أورد له قدر لا بأس من الشعر ،وكذلك المرتضى في«المنيةوالأمل».

وللنظّام شعر رقيق ليست له بالمذهب علاقة مباشرة ، إذ هو من باب الغزل ، وإن كان التأثر بروح المذهب يتسرب خفية من خلاله . على أنني ألاحظ أن قدراً لا بأس به من هذا الشعر قد ورد منسوبا إلى أبي نواس .

١ – فالنظام مثلا يقول :

تَوَهَّمَهُ طرْفي فآلَمَ خَدَّهُ فصار مكان الوهم من نظري أثْرُ
وصافحه قلبي فآلم كفّه فمن صَفْح قلبي في أنامله عُقْر
ومر بقلبي خاطرا فجرحتُه ولم أرَ جسما قط يجرحه الفكر
يَمُرُّ ، فمن لينٍ وحُسْنٍ تعطُّفٍ يقال به سُكْر وليس به سكر

هذا ما رواه المرتضى [1] ، ولكن أبا الفرج الأصفهاني [2] روى ثلاثة أبيات منها بترتيب مختلف ، وعزاها إلى أبي نواس ، على النحو التالي :

توهمه قلبي فأصبح خده وفيه مكان الوهم من نظري أثر
ومر بفكري خاطرا فجرحته ولم أر جسما قط يجرحه الفكر
وصافحه قلبي فآلم كفه فمِنْ غَمْزِ قلبي في أنامله عَقر [3]

---

(١) أمالي المرتضى – ط القاهرة ١٩٠٧ – ح ١ ص ١٣٣ .
(٢) الأغاني ٥/٢٢٨ .
(٣) ديوان أبي نواس – دار الكتاب العربي ببيروت – ص ٧٣٠ .

فالأبيات الثلاثة الأولى هي هي ، مع تغيير في ترتيبها ، وتغيير يسير في بعض مفرداتها .

٢ – ويقول النظام [1] :

يا تاركي جسدا بغير فؤاد ... أسرفتَ في الهجران والإبْعاد
إن كان يمنعك الزيارة أعْيُنٌ ... فادخل علي بعلة العُوَّاد
كيما أراك ، وتلك أعظم نعمة ... ملكت يداك بها منيع قيادي
إن العيون على القلوب إذا جنَتْ ... كانت بليَّتُها على الأجساد

ويقول أبو نواس [2] :

يا تاركي جسدا بغير فؤاد ... أسرفت في هجري وفي إبْعادي
إن كان يمنعك الزيارة أعين ... فادخل علي بعلة العواد
إن القلوب مع العيون إذا جنت ... جاءت بليتها على الأجساد
أشكو إليك جَفَاءَ أهلك إنهم ... ضربوا عليَّ الأرض بالأسْدَاد

فالبيت الثالث عند النظام لا وجود له عند أبي نواس ، والبيت الرابع عند أبي نواس لا وجود له عند النظام . بيت مكان بيت . ثم تغيير طفيف في المفردات :

٣ – ويقول النظام :

ما زلتُ آخذ روح الزقّ في لُطُفٍ ... وأستبيح دما من غير مجروحِ
حتى انْثَنَيْتُ ولي روحان في جسدي ... والزِّقُّ مطّرحٌ جِسْماً بلا روح

وأبو نواس يقول :

ما زلت أستل روح الدن في لطف ... وأستقي دمه من جوف مجروح

(١) أمالي المرتضى ١٣٣/١ .
(٢) ديوانه ص ٢٨١ .

حتى انثنيت ولي روحان في جسـد والدّنُّ مُنْطَرِحٌ جسما بلا روح

والاختلاف بينهما – كما هو ظاهر – لا يتجاوز بعض المفردات التي تؤدي نفس المعنى .

ولسنا نستنتج من هذا سوى اضطراب الروايات . ومن جهة أخرى كان النظام شديد الإعجاب بشعر أبي نواس . يقال إنه عندما سمع قول أبي نواس :

يا عاقِدَ القلب مني هلّا تذكّرتَ حلّا
تركتَ مني قليلاً من القليل أقلّا
يكاد لا يتجزّا أقل في اللفظ من « لا »

سأل عن بيته فدلوه عليه ، « فقال له : أنت أشعر الناس في هذا المعنى . والجزء الذي لا يتجزأ منذ دهرنا الأطول نخوض فيه ، ما خرج لنا فيه من القول ما جمعته أنت فيه في بيت واحد »[1] .

ومع ذلك فقد رويت للنظام أشعار في الغزل لا تقل رقة وعمقا في الوقت نفسه عن هذه النماذج المشتركة بينه وبين أبي نواس . ومن ذلك قوله :

وشادنٍ ينطق بالظَّرْفِ يقصر عنه منتهى الوصفِ
رق فلو بُزَّتْ سرابيلُه علّقَهُ الجو من اللطف
يجرحه اللحظ بتكراره ويشتكي الإيماء بالطرف
أفديه من مُغْرىً بما ساءني كأنه يعلم ما أخفي

وحين سمع صديقه أبو الهذيل العلاف هذا القول منه علق عليه تعليقا بذيئا[2] .

---

(١) ضحى الإسلام ٣/١١٠ .
(٢) انظر التعليق إن شئت في الفهرست ص ٢٥٢ .

ولـــه كذلك :

أفرِغَ من نــــور سمـائيٍّ مصوّر في جســـم إنسيٍّ
وافتقر الحسن إلى حسنــــه فَجَــل من تحديد كيْفيٍّ
أبدعـــه الخالق واختــــاره من مازج الأنوار علْــوي
فكل من أغــرق في وصفــه أصبح مَنْسُوبــاً إلى العيِّ

وفي كل هذا الشعر الذي يقوله النظام لا نجد جدلا ولا حجاجا ، ولا تجريحا للخصوم أو نقضا لمعتقداتهم ، ولكننا مع ذلك نجد روح المعتزلة في تخريج المعاني وتوليدها ، فضلا عن استخدام معجم شعري فيه قدر غير يسير من مصطلحاتهم الخاصة . فالحديث عن أثر الفكر في الجسم ، وعن الجسم الذي لا روح فيه ، وعن الفكر ، والخاطر ، والتوهم ، والكيفي ، واللطف واللطيف ، والأنوار العلوية — كل ذلك له أصله في مصطلحات المتكلمين . والحق إن المعتزلة قد أثروا بفكرهم وبمعجمهم الاصطلاحي في منحى كثير من شعراء العصر العباسي ، من حيث توليد المعاني . ومن حيث المعجم الشعري . ولم يكن إعجاب النظام بأبي نواس إلا لأنه أفاد في شعره من هذا أحسن الإفادة . وقد التفت الجاحظ[1] إلى مسلك أبي نواس وغيره من الشعراء في استغلال هذه المادة حين قال :

« وإنما جازت هذه الألفاظ في صناعة الكلام حين عجزت الأسماء عن اتساع المعاني»، ثم حين رأى هذه المصطلحات تدخل أيضا في المعجم الشعري قال : « وقد تحسن أيضا ألفاظ المتكلمين في مثل شعر أبي نواس وفي كل ما قالوه على وجه التظرف والتملُّح ، كقول أبي نواس :

وذات خــــدٍّ مــورّدْ قوهيّـــةِ المُتَجَرَّدْ [2]

---

(١) البيان والتبيين ١/١٤١ .

(٢) أي بيضاء الجسم . والقوهي ضرب من الثياب البيض ، نسبة إلى قوهستان .

تأمّلُ العين منهـــا محاسنا ليس تَنْفَـــد
فبعضهـــا قـــد تنـــاهى وبعضهـــا يتولّـــد
والحسن في كل عضـــو منهـــا مُعَـــادٌ مُرَدَّدْ » .

والقطعة في ديوان أبي نواس على النحو التـــالي :

وذات خـــد مـــورد فتانـــة المتجـــرد
تأملَ النـــاس فيهـــا محاسنـــا ليس تنفـــد
الحسن في كـــل جـزء منهـــا معـــاد مـــردد
فبعضـــه في انتهـــاء وبعضـــه يتولـــد
وكلمـــا عـــدتَ فيـــه يكون بالعَوْدِ أحمـــد
فـــاشرب على وجـــه بدر ريّـــانَ غيرَ مُعَرْبِـــدْ

ولعل الذي لفت الجاحظ في هذه الأبيات فكرة « التناهي » وفكرة «التولد»، اللتين استخدمهما الشاعر بحذق وبراعة فنية في تصوير معنى الحسن الذي يتجدد ، وهو غير بعيد من قوله الآخر :

يزيـــدك وجهـــه حسنا إذا ما زدتـــه نظـــرا

ويطول بنا المقام لو أننا حاولنا أن نتتبع أثر المعتزلة المباشر وغير المباشر فيما طرق شعراء العصر العباسي وكتابه من المعاني الجديدة ، فهذا أمر يحتاج إلى دراسة مستقلة ، وإن كان فيما عرضنا له في خلال هذا الفصل من نماذج دليل كافٍ على نفوذهم الأدبي في ذلك العصر .

• • •

الفصل السابع

وجهان لعملة واحـــــدة

« .. وتنصف إن أنت اعتقدت أن الحياة كانت ذات صنوف وألوان ، وأن المدنية العباسية كانت ككل المدنيات ؛ مسجد وحانة ، وقارىء وزامر ، ومتهجد يرتقب الفجر ، ومصطبح في الحدائق ، وساهر في تهجد ، وساهر في طرب ، وتخمة من غنى ، ومسكنة من إملاق ، وشك في دين ، وإيمان في يقين . كل هذا كان في العصر العباسي ، وكل هذا كان كثيرا » .

أحمد أمين

الـوجـه الأول :

١ – عرف المجتمع في عهد الأمويين أربع طبقات متمايزة من حيث وضعها الاجتماعي والاقتصادي . ففي قمة التكوين الاجتماعي لذلك المجتمع كانت طبقة الأمراء من البيت الحاكم والإقطاعيين الأثرياء من العرب . ثم يلي هؤلاء طبقة عربية متوسطة ولكنها ميسورة الحال ، تتكون من العاملين في الخدمة بالجيش ومن المشتغلين بالتجارة . تليها طبقة الموالي ، وكانت في بداية أمرها أقل من المتوسطة ، ولكنها استطاعت – لكثرتها ودورها الفعال في حياة المجتمع – استطاعت مع الزمن أن تحسن وضعها الاجتماعي ، وأن تصبح الطبقة البرجوازية الصاعدة في المجتمع ، متسلحة لهذا بالخبرة والثقافة . وأخيرا تأتي طبقة العبيد والإماء ، وكانت الطبقة الدنيا في السلم الاجتماعي ، ولكنها استطاعت – لكثرة عددها أيضا ، حتى إنه لم يكد يخلو منها بيت – أن تطبع المجتمع الإسلامي بطابع جديد ، حيث كثر التسرّي ، ونتج عنه جيل من أبناء الإماء صاروا بحكم العرف الاجتماعي أحرارا ، واستطاع بعضهم أن يشغل المناصب الكبرى في الإدارة والجيش ، بل كان منهم الخلفاء كذلك ؛ فقد كانت أم الوليد بن يزيد ، الخليفة الأموي ، أم ولد ، وكذلك كانت أم المأمون العباسي أمَةً فارسية الأصل ...

على أن طابع الحياة بعامة في عهد الأمويين ظل عربيا . حقا إن خلفاء

الأمويين وأمراءهم قد سكنوا القصور في الشام ، وعرفوا كثيرا من وسائل التمدن التي خلفها الروم في المنطقة ، ولكنهم مع ذلك كانوا ما يزالون مشدودين إلى التقاليد العربية . ولأمر ما لم يستطع الشعر في عهدهم أن يخرج من عباءة التقاليد الشعرية العربية التي عرفها الشعر الجاهلي ورسخ قواعدها .

كذلك كان الأمر بالنسبة لولاتهم الذين كانوا في مناطق ذات حضارات قديمة ، ولأهلها خبرات سابقة بوسائل التمدن ومظاهر الأبهة والعظمة الملوكية . فلم يكن في وسع هؤلاء الولاة ذوي الأصول العربية العريقة أن يتكيفوا مع وسائل التمدن تلك على نحو ينزعهم مما درجوا عليه من تقاليد عربية . ربما دفعتهم الرغبة إلى التعرف على شيء من ذلك ، ولكن تلك التقاليد كانت في نفوسهم أرسخ .

وفي هذا الصدد يروي ابن خلدون أن الحجاج بن يوسف الثقفي والي العراق أوْلَم في اختتان بعض ولده ، فاستحضر بعض الدهاقين يسأله عن ولائم الفرس ، وقال : أخبرني بأعظم صنيع شهدته . فقال له : نعم أيها الأمير ، شهدت بعض مرازبة كسرى ، وقد صنع لأهل فارس صنيعا ، أحضر فيه صحاف الذهب على أخونة الفضة — أربعا على كل واحد — وتحمله أربع وصائف ، ويجلس عليه أربعة من الناس ، فإذا طَعِموا أُتبعوا أربعتهم المائدة بصحائفها ووصائفها . فقال الحجاج : يا غلام ! انحر الجُزُر وأطعم الناس (١) .

وواضح من هذا الخبر أن الحجاج قد استهول تلك الصورة المعقدة لإطعام الناس بعد أن كانت نفسه قد استشرفت للتعرف على طراز آخر غير ما ألفه العرب من طريقة الإيلام للناس . ومن ثم فقد ضرب صفحا عن كل ما أشار به الدهقان الفارسي ، وأمر غلامه أن ينحر الجزر ويطعم الناس ، على مألوف العرب في مثل هذه المناسبات .

---

(١) انظر ضحى الإسلام ١/١٠١ — ١٠٢ .

لكن نمو المجتمع في ذلك العصر ، حتى أصبحت العناصر الإسلامية الطارئة عليه قوة فعالة ومؤثرة ، كان يفود إلى نتيجة حتمية تحققت بمجيء العباسيين إلى الحكم ، وهي أن يتأثر الوجه العربي للمجتمع بهذه العناصر الطارئة ، فيخرج عن تقاليده وعاداته الموروثة إلى إطار جديد من حياة التمدن .

وقد أعان على تحقق هذا التطور من غير شك عاملان أساسيان في فلسفة الحكم التي قامت عليها الخلافة العباسية ، والانتعاش الاقتصادي الذي حققته الدولة الجديدة .

فالدولة العباسية اتخذت لنفسها الطابع الإسلامي بكل رحابته . ومن ثم فإنها في الوقت الذي استطاعت فيه أن تستوعب كل الفئات والعناصر الإسلامية من غير العرب ، أشاعت جوا من الحرية لكل العناصر التي كانت تشكل المجتمع لكي تعبر عن نفسها وتسعى في تحقيق مصالحها . ومن ثم انفسح المجال أمام النابهين من هذه العناصر ، فاستطاعوا — على المستويين الإداري والثقافي — أن يثبتوا وجودهم ، وأن يقوموا بدور ملموس في الحياة السياسية والعلمية للمجتمع

ومن جهة أخرى ما لبثت الدولة أن فرغت في عهد الخليفة أبي جعفر المنصور من كل العناصر المناوئة لها ، واستقامت أمورها بحنكة هذا الرجل السياسية ومواهبه الإدارية ومباشرته لشئونها بنفسه . وكان من أثر هذا الاستقرار أن راجت التجارة حتى برزت في المجتمع طبقة من كبار التجار كانوا على قدر كبير من الغنى واليسار . وكذلك انتظمت أحوال الناس وأعمالهم فامتلأت خزانة الدولة بأموال الخراج . ومن ثم نرى المنصور قد « ترك لابنه المهدي ثروة جعلته مدة حكمه هادىء البال ، ينفق عن سعة » [١] . ويقال إنه خلف عند وفاته أربعة عشر مليون دينار وستمائة مليون درهم [٢] . وهو مبلغ ضخم بالقياس إلى ذلك الزمن .

---

(١) محمد الخضري : الدولة العباسية ، ص ٨٤ .
(٢) أحمد أمين : ضحى الإسلام ١/١٠٧ .

وهكذا وجدت العناصر المسلمة من الفرس وغيرهم ممن ليسوا عربا متنفسا في ظل هذه الدولة الجديدة ، كما كثرت الأموال في أيدي فئات جديدة في المجتمع وفي خزانة الدولة ، فكان لهذا وذاك أثر كبير في تغير ملامح صورة الحياة اليومية للمجتمع العباسي .

وبنى المنصور مدينة بغداد ، وبنى في وسطها قصره المعروف بقصر «الخلد» ، والمسجد الجامع . « وكان في صدر قصر المنصور إيوان طوله ثلاثون ذراعا وعرضه عشرون ، وفي صدر الإيوان مجلس عشرون ذراعا في عشرين ، وسمكه عشرون ، وسقفه قبة ، وعليه مجلس فوقه القبة الخضراء . وسمكه من أول حد عقد القبة عشرون ذراعا ، فصار من الأرض إلى رأس القبة الخضراء ثمانون ذراعا ، وعلى رأس القبة تمثال فرس عليه فارس بيده رمح . وقد أنفق المنصور على مدينته هذه ثمانية عشر ألف ألف دينار – على ما حكاه ياقوت – وفي بعض الروايات أقل من ذلك . ولما تم بناؤها حشر إليها المنصور العلماء من كل بلد وإقليم ، فأمها الناس أفواجا ، ولم تزل تتعاظم ويزداد عمرانها حتى صارت أم الدنيا وسيدة البلاد ، ومهد الحضارة الإسلامية في عهد الدولة العباسية. وأربى سكانها على مليونين [1] .

على أن المنصور كان – فيما يروى عنه – شديد الاقتصاد في النفقات ، محافظا في حياته وفي سلوكه على مقومات الزعيم الديني الذي قدر له أن يكون سلطان الدولة . وربما كان لتربيته الدينية وتكوينه الأول في البيئة العربية أثر في هذا السلوك .

وقد ظل طابع الجدية غالبا على الدولة طوال عهد المنصور ، ولكن ما كاد ابنه المهدي يتولى الأمر من بعده حتى استشرف الناس حياة الدعة ، وبحثوا عن وسائل اللهو والمتعة ، وأطلقوا لأنفسهم العنان في الافتنان في مظاهر الأبهة ، من احتفال ببناء القصور ، وتنسيق الحدائق الخاصة . وفي التزيي بالأزيـــاء

---

(١) انظر الخضري : نفسه ص ٧٨ – ٧٩ .

المصنوعة من الديباج المطرز ، والافتنان في ألوان الأطعمة . وفي كل هذه المجالات كان طراز الحياة اليومية الفارسي يغزو المجتمع ويفرض نفسه عليه فرضا ، حتى صار الدخول في هذا الطراز مظهرا من مظاهر التميز والوجاهة الاجتماعية .

* * *

٢ – وقد رصد الجاحظ بعض مظاهر التغير الذي نشأ عن امتزاج العرب بالفرس وظهر أثره في المجتمع العباسي بشكل واضح .

أشار إلى اللكنة في ألسنة أمهات الأولاد وأبناء الأعاجم الذين بلغوا المناصب العالية ، كعبيدالله بن زياد الذي « نشأ في الأساورة عند شيرويه الأسواري ، زوج أمه مرجانة »[١] . وكأبي مسلم الخراساني . صاحب الدعوة للعباسيين وقائد جيوشهم . وأيضا فقد أشار – وهو الأهم – إلى أن بعض الشعراء صاروا يتملحون باستعمال بعض الألفاظ الفارسية في شعرهم . وذلك كقول العماني الشاعر في قصيدة يمدح بها الرشيد :

من يَلْقَهُ من بطل مُسْرَنْدِ[٢]   في زَغْفَةٍ مُحْكَمَةٍ بالسَّرْدِ[٣]
تجول بين رأسه و « الكَرْدِ »

يعني العنق ، وفيها أيضا يقول :

لما هوى بين غياض الأسْـدِ   وصار في كف الهِزَبْر الوَرْدِ
آلى يذوق الدهر « آبِ سرْدِ »[٤]

---

(١) البيان والتبيين ٧٣/١ .
(٢) المسرند : الغالب المتفوق .
(٣) الزغفة : الدرع المحكمة . والسرد : سمر الزنود .
(٤) آب (فارسية) : ماء ، سرد (فارسية) : بارد (انظر البيان والتبيين ١٤١/١ – ١٤٣ حيث تجد أمثلة أخرى) .

ومن هذه المظاهر أيضا ما يتعلق بالملابس . فالعرب كانوا يلبسون النعال في أرجلهم ، والعمائم على رءوسهم ، ولكنهم ما لبثوا أن عرفوا الخفاف والقلانس ، فكانوا يلبسونها — كما يقول الجاحظ — صيفا وشتاء إذا دخلوا على على الخلفاء وعلى الأمراء ، وعلى السادة والعظماء ؛ لأن ذلك أشبه بالاحتفال ، وبالتعظيم والإجلال . وأبعد من التبذل والاسترسال ، وأجدر أن يفصلوا بين مواضع أنسهم في منازلهم ومواضع انقباضهم .

وللخلفاء عمة . وللفقهاء عمة ، وللبقالين عمة . وللأعراب عمة . وللصوص عمة ، وللأبناء عمة ، وللروم والنصارى عمة . ولأصحاب التشاجي عمة .

ولكل قوم زي ؛ فللقضاة زي ، ولأصحاب القضاة زي ، وللشُّرَط زي ، وللكتاب زي ، ولكتاب الجند زي ...

وأصحاب السلطان ومن دخل الدار على مراتب : فمنهم من يلبس المبطنة ، ومنهم من يلبس الدُّرَّاعة [1] ، ومنهم من يلبس القَبَاء ، ومنهم من يلبس البازِيكُنْد [2] الخ ...

وهكذا تنوعت الملابس بالنسبة للأشخاص ذوي الأوضاع الاجتماعية والوظائف المختلفة ، كما تنوعت بالنسبة للمناسبات المختلفة . ومن الطريف أن نعرف أن الشعراء كان لهم زي خاص بهم ؛ فكانوا يلبسون الوشي والمقطعات والأردية السود وكل ثوب مُشَهَّر . وكان للشاعر بشار بن برد طراز خاص في ثيابه ، فكان لجيب قميصه وجبته (أي فتحة الرقبة) رقعتان تشدان بالأزرار ، فإذا أراد نزع شيء منها أطلق الأزرار فسقطت الثياب على الأرض ، ولم ينزع قميصه من جهة رأسه قط [3] . وكذلك كان القضاة يتخذون القلانس العظام

(١) الدراعة : جبة مشقوقة في مقدمها .
(٢) كساء يلقى على الكتف (انظر البيان والتبيين ٣/١١٤ — ١١٥) .
(٣) البيان والتبيين ٣/١١٥ — ١١٦ .

في حَمَارَّة القيظ ، كما كان الخلفاء يتخذون العمائم على القلانس . فإن كانت القلانس مكشوفة زادوا في طولها وحدة رءوسها ، حتى تكون فوق قلانس جميع الأمة [1] .

أما أنواع الأطعمة والحلوى الفارسية ، وكذلك أسماء الزهور المختلفة ، فقد صارت معروفة لدى الناس ، وكانت تجري ألفاظها الأجنبية على ألسنتهم في يسر ، ولا يجد الكتاب والشعراء غضاضة في استخدام هذه الألفاظ في كتاباتهم وأشعارهم .

وفي عهد العباسيين أيضا أصبحت الاعياد الفارسية القديمة احتفالات شعبية عامة ، مثل عيد النيروز والمهرجان ويوم رام . وكذلك كان النصارى يحتفلون بأعيادهم ، ويشاركهم فيها المسلمون . وكانت هذه الأعياد أو الاحتفال بها مجالا للمرح واللهو ، كما كانت – من بعض جوانبها – مجالا للتماجن والخلاعة .

وهكذا دخلت في حياة الناس اليومية ألوان جديدة من الأطعمة ، تعددت أصنافها ومذاقاتها ، وامتلأت بها موائدهم ، بخاصة الأثرياء منهم . كما عرفوا الاحتفالات الشعبية في المناسبات والأعياد غير الدينية ، فتهيأوا لها وشاركوا فيها .

وبصفة عامة استغرق المجتمع العباسي في الحياة المادية . وساعد على هذا كثرة الأموال التي كانت تتدفق على ذوي السلطان ، ونشوء طبقة جديدة من التجار الأثرياء ، الذين ساعدهم على الثراء الاستقرار النسبي في الحياة في صدر الدولة العباسية ، والمطالب الجديدة الكثيرة ، التي صارت ضرورة من ضرورات الحياة اليومية في المجتمع الجديد .

* * *

٣ – في هذا المجتمع راجت تجارة العبيد والإماء ، وتجاوز الأمر حدود

(١) نفسه ٣/١١٧ .

اقتنائهم في البيوت الخاصة إلى إقامة بيوت لهم ، يقيمها كبار تجار الرقيق . كانت بمثابة مباءات للهو والعبث والسكر والمجون ، يغشاها طالبو اللذة والمتاع . وقد انتشرت هذه البيوت في الكوفة والبصرة وبغداد ، وكان كثير من شعراء العصر من رواد هذه البيوت ، يلتمسون فيها متاعهم ، وينشئون في جواريها (من مغنيات وراقصات ومجالسات لهم) أشعارهم الغزلية الماجنة . وهم في هذا إنما يذكروننا بما كان من أمر الفنان المصور الفرنسي « تولوز لوتريك » في القرن الماضي ، من غشيانه ملاهي باريس وبيوتها الليلية ، حيث صور بريشته في كثير من لوحاته الفنية الحياة في تلك الملاهي والبيوت . وهم يذكروننا كذلك في أسلوب تعاملهم في تلك الأوساط ، وما كانوا يصطنعون من خفة الروح والدعابة الذكية اللبقة ورشاقة الإيماءة — يذكروننا بأدباء الغرب في القرن الثامن عشر ، حيث تشابهت الظروف الاجتماعية إلى حد بعيد . ذلك أن « المجتمع الأوربي ، وبخاصة الفرنسي ، كان في القرن الثامن عشر يقف من المعارف موقفا لا يفترق كثيرا عن موقف أدباء بغداد اللامعين . ففي كلا الوسطين كانت تطلب النكتة والرشاقة ، وبنوع خاص النكتة الأدبية والرشاقة اللفظية ، وكان الظرف يعتبر أسمى ما يحرص عليه »[(١)] .

وهكذا لعبت القيان المغنيات في حياة المجتمع العباسي دورا خطيرا بما أحدثته من تأثير في شعر الغزل في ذلك العصر ، وفي المواءمة بينه وبين طرائق الغناء التي اتسع نطاقها حينذاك ، نتيجة لما شهدته الموسيقى من تقدم وتفنن فيها على أيدي شخصيات لها وزنها الاجتماعي .

لقد انقضت فترة تصدر في خلالها الحياة الفنية في بغداد ثم سامراء إبراهيم ابن المهدي ، وهو أحد أبناء الخليفة المهدي من جارية ديلمية ، وكان من هواة الموسيقى . وتذكر الروايات أنه أحدث فيها أحداثا كثيرة ، زادت من الثروة الفنية . أما في عهد الرشيد وخلفائه فقد تزعم الحركة الموسيقية في العاصمة

---

(١) جرونيباوم : حضارة الإسلام ، ص ٣١٨ .

إبراهيم بن ماهان الموصلي ، ابن أحد ملتزمي الخراج ، وولده إسحق . وكان كل منهما يدرب الجواري ويخرّجهن في الغناء ، ثم يبيعهن بأثمان غالية . والأدب العربي حافل بالقصص الغرامي اللطيف ، الذي يتحدث عن هؤلاء الجواري ومحبيهن العاجزين عن النهوض بما يكلفهم إياه مالكو الجواري من مطالب فاحشة في بعض الأحيان [1] .

وإذا كنا قد رأينا الخليفة المنصور عزوفا عن اللهو ومجالسه [2] فإن الأمر مع ابنه المهدي يختلف . فقد « كان المهدي يحب القيان وسماع الغناء ، وكان معجبا بجارية يقال لها (جوهر) ، وكان اشتراها من مروان الشامي . فدخل عليه ذات يوم مروان الشامي وجوهر تغنيه ، فقال مروان :

أنت يا جوهر عنــــدي جوهرة ... في بياض الدرة المُشْتَهِـرَهْ
فـإذا غنت فنـــار ضُرِّمَــت ... قَـدَحَتْ في كل قلب شرَرَه

فاتهمه المهدي ، وأمر به فدع في عنقه إلى أن أخرج . ثم قال لجوهر : أطربيني ! فأنشأت تقول :

وأنتَ الذي أخلفتني مـا وعدتني ... وأشمتَّ بي من كان فيك يلومُ
وأبرزتني للنــاس ثم تـــركتني ... لهم غرَضاً أُرْمَى وأنت سلـيم
فلو أن قولا يَكْلِمُ الجسم قد بدا ... بجسميَ من قول الوشاة كُلُوم

فقال المهدي :

ألا يا جوهـــر القلـــب ... لقد زِدْتِ على الجوهـرْ
وقد أكملك اللـــــــه ... بحسن الـــدَّلِّ والمنظـر

(١) انظر بروكلمان : تاريخ الشعوب الإسلامية ٢/٢٥ – ٢٦ .
(٢) سمع المنصور في داره جلبة فسأل عن سببها فقيل له إن أحد الخدم قد جلس وسط الجواري وأخذ يضرب لهن بالطنبور وهن يضحكن ، فأمر بالخادم فضرب بالطنبور حتى تهشم على رأسه ، ثم أمر ببيعه . (انظر ضحى الإسلام ١/١٠٥ – نقلا عن الطبري) .

إذا مـــا صُلْتِ ـ يا أحسن خلق الله ـ بـــالمِزْهَـــر
وغنيـــت ففـــاح البيت مـــن ريحك والعنـــبر
فـــلا والله مـــا المهدي أولى منك بـــالمنبر
فإن شئت ففي كفك خَلْعُ ابنِ أبـــي جعفـــر » (١)

إلى هذا الحد بلغ تعلق المهدي بهذه القينة ، فهو في الأول يغار عليها ، وفي الأخير يمنحها حق التصرف في أمره ، فإن شاءت خلعته واستقلت بالأمر دونـــه .

فإذا كانت هذه هي الصورة ونحن ما نزال أقرب ما نكون عهدا بأبي جعفر المنصور ، فلا غرابة في أن ينطلق المجتمع في عهد المهدي في هذا التيار الجديد ، من إقبال على مجالس الغناء والطرب واللهو البريء وغير البريء .

* * *

٤ ـ وفي هذا العهد برزت بشكل سافر فئة من الظرفاء والمجان والمتزندقين ، الذين وجدوا في ممارسة الحياة على ذلك النحو اللاهي العابث إعلانا عن حريتهم في السلوك وفي العقيدة جميعا ، حتى إنهم كانوا يجاهرون بالقول ، لا يخشون جرح الذوق العام أو صدمه . ويبدو أن المجتمع نفسه لم يصدم بهم ، بل تقبلهم وتقبل سلوكهم وأشعارهم الماجنة في إطار معنى الظرف ، الذي أصبح معنى سلوكيا محببا لدى المجتمع الجديد .

إن من يقرأ قول أبي نواس :

يا بشرُ مـــالي والسيف والحـــرب ... وإن نجمي لِلَّهْـــوِ والطربِ
فـــلا تثق بي فـــإنـــي رجـــل ... أكَعُّ عند اللقـــاء والطلـــب
وإن رأيت الشُّرَاةَ (٢) قـــد طلعـــوا ... ألْجَمْتُ مُهْرِي من جانب الذنَب

(١) البيان والتبيين ٣/٣٧٠ ـ ٣٧١ .
(٢) الشراة : الخوارج .

ولست أدري مـــا الساعدان ، ولا التُّرْس ، ومـــا بيضةٌ من اللّبَب
همّي إذا مـــا حروبهم غَلَبَتْ أي الطريقين لي إلى الهرب
لو كان قصف وشرب صافيـــة مَعْ كل خَوْدٍ تختال في السُّلُب
والنـــومُ عند الفتـــاة أرشفهـــا - وجدتني ثَمَّ فارس العرب (١)

من يقرأ هذا الشعر يدرك ما يذهب إليه صاحبه من نزوع إلى المجون في إطار من المداعبة الذكية وخفة الروح : إذ ينفي عن نفسه - ولعله أول شاعر يسمعنا هذه النغمة - فروسية المحارب الذي يتصدى لفرسان الحرب ، ويزعم لنفسه الفروسية ، ولكن في المجون والخلاعة والعبث . فهذه النغمة الجديدة إعلان عن نمط سلوكي لإنسان ذلك العصر ، الذي رققت مشاعره الحضارة ، واستهوته حياة اللهو والمجون ، وانصرف بكليته إليها . وأسرف فيها على نفسه أيما إسراف . لكنه يعرف - آخر الأمر - كيف يكون لبقا في اعتذاره عن تخاذله وجبنه . على نحو ما كان ينبغي لإنسان يريد أن يُعرف بالظرف في ذلك المجتمع . ولا شك في أن أبا نواس - كغيره من الشعراء المجان - نجح في أن يكسب لنفسه هذه الصفة . فالمرزباني يروي أن العتّابي - وهو شاعر عباسي كذلك - ذكر أبا نواس فقال : هو والله شاعر ظريف مليح الألفاظ (٢) ...

وقد بدأ الظرف أو التظرف مجونا ولهوا عابثا في تلك البيئات التي أشرنا إليها وشيكا ، وفي الحانات التي نشأت حول الأديرة المختلفة ، التي سبق أن أشرنا إليها في حديثنا عن الصراع الفكري والديني . ولما كان السلوك الماجن خروجا على قواعد الدين ومروقا من العقيدة فسرعان ما اصطبغ المجون بصبغة الزندقة . وصار من المألوف ارتباط وصف الماجن بوصف الزنديق . ولم تكن الزندقة في هذه الحالة فلسفية أو موقفا اعتقاديا متكاملا ، بل كانت مجرد وصف إضافي للماجن . ولما كان المجون سلوكا من سلوك الظرفاء والمتظرفين

---

(١) الديوان - دار الكتاب العربي ببيروت - ص ٢١٢ .
(٢) المرزباني : الموشح - دار نهضة مصر - ٤١٨ .

فقد صار التزندق – وهو في هذه الحالة المجاهرة والإعلان عن أشكال هذا المجون – ضربا من ضروب التظرف .

وهكذا ارتبطت الزندقة في بداية أمرها بالظرف ، فكانت وسيلة إليه لدى كثير من الشعراء ، أي أن رغبة الشخص في اكتساب صفة الإنسان الظريف دفعته إلى المجاهرة ببعض الأقوال التي تأباها العقيدة الدينية الصحيحة . وإلى هذا المعنى يشير قول بعضهم :

تزندقَ مُعْلِناً ليقـــول قـوم   إذا ذكروه : زنديق ظريفُ

وكذلك كان محمد بن زياد يتزندق تظرفا ، فيقول له ابن مناذر :

لســـت بزنديـــــق ولكنمـا   أردت أن توسَمَ بالظَّرْفِ

وهذا المعنى العام للزندقة والتزندق ظل فيما بعد مرتبطا بسلوك المجون لدى شعراء المجون حتى إن وصف الشاعر بالماجن الزنديق صار وصفا تلقائيا مألوفـــا .

على أن هذا الطراز من الزندقة أو التزندق ، التماسا لمقوم من مقومات الإنسان الظريف في ذلك العصر ، كان يختلف عن زندقة أولئك الذين كانوا يعتقدون عقائد دينية غير إسلامية ، بخاصة العقائد الثنوية ، كالمانوية والديصانية والمرقونية ، وعقيدة التناسخ ، والدهرية ، وما أشبه . وربما كان هؤلاء الأخيرون أكثر خطرا على المجتمع من أولئك ؛ لأنهم لم يكونوا مجرد متحللين من بعض تكاليفهم الدينية الإسلامية ، كما كان الزنادقة المجان ، بل كانوا ذوي عقائد مغايرة لعقيدة الإسلام كلية ، يحاولون دسها في أدمغة الناس وفي قلوبهم ، حتى يحولوهم شيئا فشيئا عن العقيدة الإسلامية ، وحتى يغيروا وجه الدولة الإسلامية تغييرا كليا .

ولم يكن هؤلاء الزنادقة ماجنين بالضرورة ، بل ربما كانت لهم بعض التعاليم التي تدعو إلى نمط من السلوك المضاد للمجون ، والتي ربما بدت للصالحين

الطيبين من المسلمين مقبولة ومَرْضية ، كالدعوة إلى الزهد في الحياة وتجنب أفعال الشر فيها . ومن ثم كان من الممكن أن يتهم الشخص بالزندقة دون أن يكون ماجنا في سلوكه العام ، بل ربما كان – على العكس – زاهدا أو داعيا إلى الزهد ، كما حدث بالنسبة للشاعر أبي العتاهية ، على نحو ما سنرى .

فإذا كنا نرى الخليفة المهدي يسمح لنفسه بلون من ألوان اللهو – على نحو ما عرفنا وفي الوقت نفسه يحمل أكبر حملة على الزندقة والمتزندقين فإن هذا يدلنا بوضوح على اتجاه الدولة آنذاك . فهي لا ترفض اللهو ومجالس الطرب ، حيث يكون افتنان الشعراء في شعر الغزل ، وحيث تكون براعات الملحنين والمغنين . ألم يتغزل المهدي نفسه في قينته جوهر ؟! ولكنها ترفض أي دعوة مذهبية ، سواء صاحبها المجون أو صاحبها الجد . ومن ثم فإن الزندقة الاعتقادية كانت تجر على أصحابها الويلات ، إذا انكشف أمرهم . أما الزندقة المجونية – إذا صح التعبير – أي الزندقة التي هي مظهر من مظاهر المجون . ووسيلة من وسائل التظرف . فلم تكن لها – في منظور الدولة – خطر كبير .

ومن ثم كان من الممكن لشاعر عرف بالعبث واللهو والمجون ، ومن ثم بالظرف ، مثل أبي دلامة ، حين حمله أبو جعفر المنصور على ملازمته ، واضطراره – نتيجة لذلك – أن يؤدي معه الصلاة في مسجده ، وهو الشاعر اللاهي العابث التارك لصلاته – أن يقول :

ألم تعلما أن الخليفة لَزَّني ... بمسجده والقصر ، مالي وللقصر
أصلي به الأولى جميعا وعصرها ... فويلي من الأولى وويلي من العصر
أصليهما بالكَرْه في غير مسجدي ... فماليَ في الأولى ولا العصرِ من أجر
لقد كان في قومي مساجد جمة ... ولم ينشرح يوما لِغِشْيَانِها صدري
يكلفني من بعد ما شبت خطة ... يحط بها عني الثقيل من الوِزْر
وما ضره ، والله يغفر ذنبه ، ... لو آن ذنوب العالمين على ظهري

يستطيع أبو دلامة أن يقول مثل هذا القول ، الذي يعلن فيه كراهيته

للصلاة ، واضطراره إلى أدائها في غير مسجده . وهو بطبيعة الحال لا يعني بمسجده مسجدا حقيقيا ؛ فهو يعترف بأن صدره لم ينشرح من قبل للمساجد ، بل ربما كان يعني به مجلس لهوه وطربه الخاص . ثم يختم كلامه بالبيت الأخير الذي يتظارف فيه ، فيتساءل – وهو يدعو للمنصور بغفران ذنوبه – ماذا يمكن أن يضير المنصور نفسه لو كانت ذنوب العالم كلها على ظهر أبي دلامة .

مثل هذا القول – إذن – لم يكن يؤخذ على أنه زندقة حقيقية ، بل كان يحمل على الزندقة المجونية ، التي تستهدف التظرف .

وكثيرون آخرون كانوا ينهجون هذا النهج من التزندق المجوني . ويكفي أن نشير إلى الشاعر آدم بن عبد العزيز ، فقد كان يرمي بالزندقة [1] ، وهو حفيد الخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز . والحقيقة أنه كان ماجنا متهالكا على الشراب ، فكان وهو في نشوته ربما جرى في شعره بعض الكلام الذي يعد خروجا على الدين ، وتحديا لأهل التقوى والصلاح . كان يقول عن موقفه من شرب الخمر :

إن سمعي عن كلام اللائمي فيها ، الثقيلِ
لَشديدُ الوَقْرِ ، إني غيرُ مطواع ذليل
قل لمن يلحاك فيها من فقيه أو نبيل
أنت دعها ! وارْجُ أخرى من رحيق السلسبيل
تعطش اليوم وتُسقَى في غد نعت الطلول

وإنه ليؤخذ إلى المهدي بتهمة الزندقة ، حين صار الأمر ملتبسا بين الزنادقة المجان والزنادقة أصحاب النحل والعقائد الدينية الأخرى ، فيقول للمهدي : « والله ما أشركت بالله طرفة عين . ومتى رأيت قرشيا تزندق ؟ ولكنه طرب غلبني ، وشعر طفح على قلبي ، وأنا فتى من فتيان قريش ، أشرب النبيذ ،

(١) ابن النديم : الفهرست ٢٣٦ .

وأقول مـا قلت على سبيل المجون »[1] ... ومنذ ذلك الحين كف آدم عن الشراب وعن مجالسه . ومن ثم لا نعجب عندما نجد من الشعراء الذين بدأوا حياتهم بهذا الطراز من الزندقة الماجنة المتطرفة من ينتهي إلى التوبة ، كما هو الشأن مع أبي نواس والعتابي وغيرهما .

• • •

٥ — وحين نقول إن ظروف الحياة في المجتمع العباسي قد هيأت لظهور تيار المجون وانجراف كثير من شعراء العصر فيه فإن هذا لا ينفي أن كل شاعر اندفع في هذا التيار إنما كانت له كذلك دوافعه الخاصة . التي يجب أن يبحث عنها على حدة . عند ذاك يتكشف لنا أنه إلى جانب ظروف الحياة العامة وطبيعة العصر ، كانت هناك دوافع خاصة وراء مجون شاعر كبشار بن برد تختلف عنها لدى شاعر كأبي نواس . ومن شأن الدراسة التحليلية لحياة كلا الشاعرين وشعرهما أن تكشف لنا هذه العوامل الخاصة .

ولكننا نعود الآن إلى السياق العام فنرى أن الخليفة المهدي قد تعقب الزنادقة ونكل بكثير منهم . ولكنهم كانوا في الغالب من أولئك الزنادقة أصحاب العقائد والنحل الدينية الغريبة عن الإسلام . وإنه ليوصي ابنه موسى الهادي — ولي عهده — أن يسير على خطته في تعقبهم والفتك بهم . فلا يألو الهادي جهدا في هذا السبيل .

ثم يأتي عهد الرشيد ، وكان فيما يبدو حاد المزاج ، إذ يجمع بين مظاهر الجد ومظاهر اللهو في سلوكه على نحو يبدو محيرا . فهو يحج عاما ويغزو عاما ، وهو يقيم الصلوات في أوقاتها ، ويصلي في اليوم مائة ركعة ، وهو في الوقت نفسه يأخذ نفسه بمظاهر الأبهة والفخامة وكل مظاهر الترف ، ويعقد مجلس الطرب والغناء ، ويجمع إليه شعراء العصر وكل من له شهرة في فن من الفنون ،

---

(١) ضحى الإسلام ١٤٧/١ .

وهو يشرب النبيذ — على مذهب أهل العراق .

ويبدو أن قبضة المهدي ثم الهادي على الزنادقة — بخاصة المجان منهم — كانت في عهد الرشيد قد انفرجت قليلا ، حتى إننا لنجد شاعرا مثل أبي نواس — وهو ماجن مستهتر أساسا — يتطور في مجونه ، بعد أن كان مجرد وسيلة للتظرف والإضحاك ، كما قال :

أتتبـــع الظرفاء أكتب عنهـــمُ كيما أحدِّث من أحب فيضحكا (١)

— يتطور إلى نوع من التطاول على العقيدة الدينية والتبجح بعبارات الكفر ، دون أدنى خوف أو رهبة من السلطان ، فضلا عن الوازع الديني .

روى المرزباني عن الجمّاز قال : « كنت عند أبي نواس ، قال : اسمع أبياتا حضرت ! قلت : هات ! فأنشدني :

ومَلِحّةٍ باللوم تحسب أنني بالجهل أوثر صحبة الشُّطّارِ
بَكَرَتْ عليَّ تلومني ، فأجبتها إني لأعرف مذهب الأبرار
فدعى الملام فقد أطعت غوايتي وصرفت معرفتي إلى الإنكار
ورأيت إتياني اللذاذة والهوى وتَعَجُّلاً من طيبِ هذي الدار
أحرى وأحزمَ من تَنَظُّرِ آجلٍ علمي به رَجْمٌ من الأخبار
ما جاءنا أحد يخبِّر أنه في جنة من مات أو في نار

فلما بلغ هذا البيت قلت له : يا هذا ، إن لك أعداء ، وهم ينتظرون مثل هذه السقطات فينهزونها ليجدوا السبيل بها إلى الطعن عليك والقدح فيك إلى السلطان . فاتق الله في نفسك ، ودع الإفراط في المجون ، واكتمها ! قال : لا ، والله لا أكتمها خوفا ، وإن قضى شيء كان . فنمى الخبر إلى الفضل بن الربيع ثم إلى الرشيد ، فما كان بعد هذا إلا أسبوع حتى حبس » (٢) .

---

(١) البيان والتبيين ٧٥/٤ ، ورواية البيت في الديوان مختلفة .
(٢) الموشح ، ص ٤٢٩ .

في مثل هذا الشعر . بل في أقل تبجحا منه ، كان من الممكن أن يقطع رأس الشاعر على يد المهدي أو الهادي ، ولكننا نعرف أن أبا نواس حبس به لا أكثر في عهد الرشيد .

والواقع أن الوشاية بأبي نواس لدى الرشيد لم تتطرق إلى هذه الأبيات ، بل ذكرت على مسمع من الرشيد شواهد أخرى لا تقل عنها إلحادا وتبجحا . وقد أورد المرزباني قصة هذه الوشاية على النحو التالي :

جلس الرشيد مجلسا فأفاض من حضره في ذكر المطبوعين من الشعراء المحدثين . إلى أن اتصل الذكر بأبي نواس ، فغمز عليه سليمان بن أبي جعفر . فقال : يا أمير المؤمنين . كافر بالله . لا يرعوي من سكرة . ولا يأنف من فاحشة . وقد كان نمى إلى الرشيد من خبره شيء ، فقال : يا عمُّ ، هل تأثُرُ عنه من ذلك شيئا ؟ قال : قوله يا أمير المؤمنين :

يا ناظرا في الدين ما الأمر   لا قَدَرٌ صحَّ ولا جَبْرُ
ما صح عندي من جميع الذي   تذكر إلا الموت والقبر

ثم أنشده قوله :

باح لساني بمضمر السِّرِّ   وذاك أني أقول بالدهرِ
وليس بعد الممات مُرْتَجَعٌ   وإنما الموت بيضةالعُقْرِ [1]

فاستشاط الرشيد غضبا ، وطار شققا ، وقال : عليَّ بابن الفاعلة . فقال رجل من جلساء الرشيد : إن أذن لي أمير المؤمنين أنشدته من قول هذا الفاسق ما هو أشنع وأفظع مما أنشده أبو أيوب . قال : هات ! قال : قوله في غلام نصراني :

تمر فأستحييك أن أتكلما   ويثنيك زهو الحسن عن أن تُسَلِّما

---

(١) بيضة العقر : بيضة الديك ، يقال للشيء لا يحدث إلا مرة واحدة .

حتّى انتهى إلى قوله :

أليس عظيمـــا عند كل موحـّـد غزال مسيحي يعذب مسلما ؟!
فلولا دخول النـــار بعـــد بصيرةً عبدت مكان [1] ... عيسى بن مريما

وأنشده أبياتا له في نصراني آخر ، أولها :

ومُلِحـّة بالعذل ذات نصيحـــة ترجو إنابـَةَ ذي مجون سارقِ
بَكـَرَتْ تخوفني المعاد ، وشيمــتي غير المعاد ، ومذهبي وخلائقــي
فأجبتها : كفّي ملامك ، إنــني مختار دين أقِسّةٍ وجثالق [2]
والله لـــولا أنني متخوف أن أُبْتَلَى ...

ثم قطع الإنشاد ، فقال الرشيد : بماذا ويلك ؟ فقال :

بإمـــام جَوْرٍ فـــاسق

قال : فضاق المجلس بأهله ، وأنكر الرشيد نفسه ، ثم قال : امض فيها ! فقـــال :

لتبعتهـــم في دينهـــم ودخلتـــه ببصيرة مني دخول الوامق [3]
إني لأعلم أن ربي لم يكـــــن ليخصهـــم إلا بـــدين صادق

فقال الرشيد : برئت من المنصور إن لم يبت هذا الكلب في المُطْبَق ؛ لتنكِرَنّي فعلا وقولا ! فوجه الفضل من ساعته من أخذ بأفواه السكك ، فوجد ، فأودع المطبق » [4] . كأن هذا أقصى عقاب كان يمكن أن يناله هذا الماجن المتهتك المارق .

---

(١) بياض في الأصل ، وفوقه : عز وجل .
(٢) جثالق : جمع جاثليق : الكاهن .
(٣) الوامق : المحب .
(٤) الموشح ، ص ٤٢٦ – ٤٢٨ .

ولم يطل حبس أبي نواس ، فقد راح يبعث بالقصائد إلى الرشيد يلتمس منه العفو ويمدحه :

بعفوك بل بجودك عُذْتُ لا بل بفضلك يا أمير المؤمنينا
فلا يتعذرنّ عليّ عفو وسِعْتَ به جميع العالمينا ... الخ

ثم يلجأ لفك محبسه إلى الدعابة والتظرف ، فيبعث إلى الرشيد يقول :

بك أستجير من الردى وأعوذ من سطوات باسِكْ
وحياة رأسك لا أعو د لمثلها . وحياة راسك
من ذا يكون أبا نُوَا سِكَ إن قتلتَ أبا نواسك ؟!

ويقرأ الرشيد هذه الأبيات فيكتب على ظاهر الرقعة : لا بأس عليك . ويعرف أبو نواس بهذا التوقيع فيعود ويكتب إلى الرشيد ستة أبيات يمدحه فيها ، ويختمها بقوله :

فديتك إن ليل السجن باسٌ وقد أرسلتَ « ليس عليك باس »

فيعفو عنه الرشيد ، ويخرج أبو نواس إلى الحياة مرة أخرى .

وقد تبدو هذه القصة كلها غريبة ، ولكن ما أكثر غرائب العصر العباسي . فأبو نواس قبل كل شيء شاعر الخليفة منذ أن كان وليا للعهد . وهو الذي مدحه حينذاك بقوله :

وليُّ عهد ما له قرينُ ولا له شِبْهٌ ولا خدينُ
استغفر الله ! بلى هارون يا خير من كان ومن يكون
إلا النبي الطاهر الميمون

فقبل منه المدحة على ما فيها . وهو الذي مدحه وهو خليفة فجعل في صدر مدحه يصف الخمر ويقول :

وكأسٍ كمصباح السماء شربتها على قبلة أو موعد بلقاء

أتت دونهـا الأيام حتى كأنهـا تساقُطُ نور من فتوق سمـاء
ترى ضوءها من ظاهر الكأس ساطعا عليك وإن غطيتها بغطـاء

فلم ينكر من ذلك شيئا ، لأن الشاعر سرعان ما أحدث التوازن بقوله :

نعيش بخير ما انطوينـا على التقى وما ساس دنيانا أبو الأمناءِ (١)

وكأن القصيدة بتكوينها على هذا النحو قد لاءمت طبيعة الرشيد ومزاجه الحاد ، حيث جمعت ــ مثله ــ بين اللهو والطرب ، وبين التقوى والجد .

* * *

٦ ــ وينقضي عهد الرشيد ويأتي عهد الأمين ، فتنفتح أبواب المجون على مصاريعها . ذلك أن الأمين نفسه كان ماجنا فأفسح المجال للمجان أن يزدادوا استهتارا وتبجحا وتوقحا .

أحاط الأمين نفسه بالغلمان واستكثر من الخصيان وجعلهم قائمين على شئونه الخاصة في مجالس لهوه وشرابه وفي خلواته الخاصة ، وانقطع إليهم دون النساء . وقد شاع هذا عن الأمين وعرف في الأوساط الاجتماعية ، فاقتدى كثير من الموسرين به في هذا السلوك المشين ، أو هذا ما يقرره الشاعر الماجن أبو نواس حيث يقول :

احمـدوا الله كثـيرا يـا جميع المسلمينـا
ثم قولـوا لا تملـوا ربنـا أبق الأمينـا
صـير الخصيـان حتى جعـل التصبير دينـا
فـاقتدى النـاس جميعـا بـأمير المؤمنينـا

أو يقول :

ابن عم النبي هـذا إمـام لا عَدِمْناه قدوة الثقلـينِ

(١) أبو الأمناء : يقصد هارون الرشيد .

يا بغاة الخصيان لا تحــذروه واعفصوهـــم بقيةالعصرين

وقال غيره [1] ، مشيراً إلى ذلك الشذوذ الذي كان في سلوك الأمين ، وإلى إنفاقه الوقت بين غلمانه أو في تعاطي الخمر :

لهم من عمره شطر ، وشطر يعاقر فيه شرب الخَنْدَريس
وما للغانيات لديــه حـــظ سوى التقطيب بالوجه العبوس
إذا كان الرئيس كــذا سقيمـا فكيف صلاحنا بعــد الرئيس
فلو علم المقيم بــدار طـــوس لعز على المقيم بــدار طوس [2]

وهكذا انقطع الأمين لملاذه ومجالس طربه وأنسه ، منصرفاً بذلك عن مهمات الدولة ، مسرفاً في إنفاق ما تجمع في بيت المال من ثروة على ملاهيه وجلسائه ومسامريه ومضحكيه ومغنيه .

قال إسحق بن إبراهيم الموصلي : « غنى إبراهيم بن المهدي محمد الأمين صوتاً لم أحمده في شعر لأبي نواس لم أرتضه ، فقام إليه من مجلسه ، فقبل رأسه ، فقام إبراهيم فقبل أسفل قدميه ، فأمر له بثلاثمائة ألف دينار ، فقال إبراهيم : يا سيدي ، قد أمرت لي إلى هذه الغاية بعشرين ألف ألف درهم ! فقال : وهل هي إلا خراج بعض الكُوَر ؟ ! » [3]

إلى هذا الحد بلغ سفه الأمين في الإسراف ، حتى إنه ليدفع عشرين مليون درهم من خزانة الدولة في أغنية واحدة تتغنى بمدحه ، حتى إن المغنى نفسه استهول الأمر واستكثر المبلغ . لكن الأمين لم ير في هذا المبلغ سوى خراج بعض الكور . ونحن إذا كنا لا نملك وثيقة تاريخية بدخل بيت المال من الخراج في عهد الأمين فإن لدينا وثيقة كاملة أوردها ابن خلدون في مقدمته عن هذا

(١) تاريخ الطبري ٥٠٨/٨ .
(٢) يقصد بالمقيم بدارطوس هارون الرشيد ، حيث مات ودفن بطوس .
(٣) الموشح ٤٠٩ - ٤١٠ .

الدخل في عهد المأمون ، أي في نفس الحقبة ، ومنها نعرف أن الأمين لم يبالغ فيما ادعاه ، إذ نجد خراج كور دجلة عشرين مليوناً وثمانمائة ألف درهم ، وهو ليس أعلى خراج ، إذ كانت خراسان تغل سنوياً ثمانية وعشرين مليون درهم ، سوى عشرين ألف ثوب متاع [1] .

ومن ثم لم يكن غريباً أن تكون أكثر مدائح أبي نواس ، أكبر شعراء المجون في العصر ، في هذا الخليفة ، الذي لم يدخر وسعاً في الإنفاق على ملذاته ومجالس لهوه ، وعلى حاشيته وبطانته .

فسوى البساتين والمتنزهات الخاصة والمجالس الأنيقة والخلوات ، ابتنى الأمين لنفسه حراقات بالغة الروعة والأناقة ، كان يطيب له أن يسير بها في نهر دجلة للنزهة ، وكانت كل واحدة منها على هيئة خاصة ، وقد أطلق عليها أسماء العُقاب والأسد والفيل والفرس والحية . وهي التي وصفها أبو نواس بقوله :

سخر الله للأمين مطايا ... لم تسخر لصاحب المحرابِ
فإذا ما ركابه سِرْنَ برّاً ... سار في الماء راكباً ليث غاب
أسداً باسطاً ذراعيه ، يعدو ... أهرَتَ الشدق ، كالِح الأنياب
لا يعانيه باللجام ولا السّو ... ط ولا غمز رجله في الركاب
عجب الناس إذ رأوه على صو ... رة ليث يمر مر السحاب
سبحوا إذ رأوك سرت عليه ... كيف لو أبصروك فوق العقاب
ذات زَوْرٍ ومِنْسَرٍ وجناحَيْـ ... نِ ، تشق العُباب بعد العباب
تسبق الطير في السماء إذا ما اسْـ ... ـتَعجلوها بجيئة وذهاب
بارك الله للأمين وأبقا ... ه ، وأبقى له رداء الشباب

وقد كان من الممكن لهذا الخليفة الشاب الذي امتلأت بيوت المال في عهده

(١) الخضري : الدولة العباسية ، ص ٢٠٠ .

بالثروة أن يتخذ لنفسه كل مظاهر الأبهة والعظمة في اعتدال ودون إسراف وبذخ يوشك أن يكون جنوناً ، ولكنه أرهق بيت المال بسفاهته وطيشه ونزقه ، وأنزل من مهابة الخلافة بما أعلن من مجونه وخلاعته وهيامه بالغلمان .

يقول في كوثر خادمه [1] :

ما يريد الناس من صب بمن يهوى كئيبِ
كوثر ديني ودنيايَ وسُقمي وطبيبي
أعجزُ الناس الذي يَلْحَى محباً في حبيب

وهو يشغل نفسه بأمر عبد له يسمى طاهراً . لا يدري إلا الله ما كان بينهما من أمر ، فيقول فيه :

زعم العبد طاهرُ أنني اليوم غادرُ
كذب العبد وهو عن سُبُل الرشد جائر
نقض العهد ، والذي ينقض العهد كافر
مُظهرٌ سوء فعله مُعلنٌ ، لا يُسَاتر
وعليه تدور بالْـ بَغْيِ منه الدوائر

لا غرابة عندئذ عندما نجد الغزل بالمذكر يشيع في ذلك العصر ، ونجد الشاعر أبا نواس يدافع عن هذا الاتجاه الذي انجرف فيه الأمين نفسه ، فيقول :

وعاذلة تلوم على اصطفائي غلاماً واضحاً مثل المَهَاةِ

. . . .

دعيني ، لا تلوميني ، فإني على ما تكرهين إلى الممات
بذا أوصى كتاب الله فينا بتفضيل البنين على البنات

(١) المرزباني : معجم الشعراء ، ص ٣٦٢ .

وعلى هذا النحو من المغالطة ، وإلى هذا الحد من التوقح ، يذهب الشاعر في الدفاع عن سلوكه المشين ، لا يخشى شيئاً . وممن تراه يخشى والخليفة نفسه نصيره في هذا السلوك ؟ !

ومما انكر عليه قوله :

يا أحمدُ المرتجَى في كل نائبــة   قم سيدي نَعْصِ جبار السموات

لأن هذه أعظم جرأة ، وأقبح مجاهرة ، وأشد تبغض إلى العزيز الجبار عز وجل ، أن يقول : « نعص جبار السموات » ؛ فذكر المعصية مع ذكر الجبار – عز اسمه – وأنه إياه يقصد بالعصيان [1] .

وقد انتهت حياة هذا الخليفة نهاية تعسه ، بعد الصراع الدامي الذي خاضه ضد جيوش أخيه المأمون ، على نحو ما مر بنا من قبل .

والحق إن الانتعاش المادي الذي أصاب المجتمع العباسي في عهد أبي جعفر المنصور قد ظل في تزايد بعده ، وبلغ أقصى درجاته في عهد الرشيد ، ثم جاء الأمين فأسرف وبدد . ولكن ينبغي ألا يغيب عنا أن الثروات الطائلة التي كانت تدخل بيت المال في بغداد لم تكن توجه إلى صالح المجتمع ، بل كانت تدفع منها رواتب الوزراء والقضاة والعمال وأرزاق الجند ، وما بقي من ذلك يظل تحت تصرف الخليفة ، فيفرق منه على الأتباع وذوي القرابة وعيون الهاشميين ، ويدفع منه منح الشعراء والمغنين ، التي بولغ فيها إلى حد السفه ، على نحو ما رأينا من الأمين منذ قليل .

وقد كانت النتيجة الطبيعية لهذا النظام المالي أن اتسعت الهوة شيئاً فشيئاً بين الطبقات الغنية والطبقات الفقيرة ، فازدادت الغنية غنى والفقيرة فقراً . ثم ظلت هذه الهوة في اتساعها المطرد حتى أصبحت الفروق باهظة . وقد كان طبيعياً أن يؤدي هذا الوضع إلى ما يلي :

---

(١) الموشح ٤١٦ – ٤١٧ .

أولاً : ظهور نزعة التكالب على جمع المال من أي الطرق وبأي الوسائل ، بين من هم قريبون من مصادر المال أو من بأيديهم السلطان .

ثانياً : ظهور نزعة الزهد التي تحاول تضميد جراح الفقراء وتحبيب حياة الفقر إليهم عن طريق رفع بعض الشعارات المصبوغة بصبغة دينية . وهي النزعة التي ظلت تنمو في اطراد في طريق التصوف وعلى أيدي الصوفية . على أننا نستطيع أن نرى في هذه النزعة لوناً من الرفض السلبي العاجز للدولة ولأصحاب السلطان فيها ، إلا في بعض الحالات التي كانت تؤدي فيها إلى اتخاذ الفئات الفقيرة المستغلة المطحونة موقفاً إيجابياً في مناهضة الدولة والقائمين عليها ، كما حدث في ثورة الزنج وثورة القرامطة .

• • •

٧ – ونعود إلى السياق فنقول : إن كثيراً من الدمار والتخريب قد لحق بمدينة بغداد نتيجة للحصار الذي ضربته جيوش المأمون على الأمين فيها ، ثم نتيجة للحرب في ميادينها وشوارعها . فلحق الناس من ذلك شر كثير ، لا على أيدي جنود المأمون وحدهم ، بل على أيدي جنود الأمين كذلك ، حيث كان قد اضطر – نتيجة لانصراف كثير من أنصاره عنه – إلى الاستعانة في حربه بالعيارين والشطار والمسجونين من أهل بغداد ، فكان الشر الذي أصاب المدينة منهم أكثر مما أصابها من العدو المهاجم (١) .

وينتهي عهد الأمين ويأتي عهد المأمون . وكانت نزعة المأمون وميوله الخاصة مخالفة لأخيه الأمين ؛ فقد كان محباً للعلم والعلماء ، وللفقهاء المتكلمين والفلاسفة ، يجلس إليهم ، ويجادل معهم . ويذوق في ذلك كله متاعاً عقلياً ولذة فكرية . وقد شغل الناس بقضايا الاعتزال وبمحنة خلق القرآن ، على على نحو ما مر بنا .

---

(١) الدولة العباسية ، ص ١٦٩ .

ومع ذلك لا نستطيع أن نقول إن تيار المجون كان قد توقف نهائياً بموت الأمين ؛ فكل ما هنالك أنه قيض للدولة أن يتولى أمرها ثلاثة من الخلفاء على التوالي ، هم المأمون والمعتصم والواثق ، أخذوا أنفسهم بشيء غير يسير من الجدية ، فلم يجد المجّان إلى مجالسهم الطريق ذلولا ، وإن ظل الغناء والمغنون ، والشخصيات الفكهة المضحكة ، عناصر مشتركة في هذه المجالس .

فما يكاد الأمر يستقر للخليفة المتوكل حتى يمتلىء مجلسه بالمضحكين الهازلين وبوسائل اللعب والمرح ، فضلا عما اجتمع لديه من شعراء ، منهم الجاد ، كالبحتري ، وأكثرهم مهرج أو ماجن .

دخل البحتري الشاعر على المتوكل فأنشد في مدحه قصيدته التي مطلعها [1] :

عن أي ثغر تبتسم وبأيّ طرف تحتكمْ

وكان حاضراً المجلس الشاعر أبو العنبس الصيمري . فلما انتهى البحتري من إنشاده بين يدي المتوكل ، وأخذ يتقهقر إلى الوراء ، استوقفه أبو العنبس ، وانطلق – على نفس الوزن والقافية – يقول شعراً في البحتري أضحك الخليفة منه حتى صار يفحص الأرض بقدمه من شدة استغراقه في المرح ، وأمر لأبي العنبس بعشرة آلاف درهم . وهي قصيدة هزلية غثة ، بدأها أبو العنبس بقوله :

في أي سَلْح ترتطمْ وبأي كف تلتقمْ

ويبدو أن المتوكل كان يطيب له أن يلهو بالناس . وقد كان من بطانته شاعر غريب الأطوار ، يقال له أبو العَبَر (وهو عباسي من بيت الخلافة) كان يجعل من نفسه أضحوكة بين الناس . وكان يطيب للمتوكل أن يعبث به ، فكان يأمر به فيرمي بالمنجنيق في الماء وعليه قميص حرير ، فإذا علا في الهواء صاح : الطريق . الطريق ، ثم يقع في الماء فيخرجه السباح . وكان في بعض

(١) معجم الأدباء ٦ / ٤٦٤ .

الأحيان يجلسه على الزلاقة فينحدر فيها حتى يقع في البركة ، ثم يطرح عليه الشباك فيخرجه كما يخرج السمك . وفي ذلك يقول أبو العبر :

ويأمــر بــي الملــك فيطرحني في البــرك
ويصطــادني بالشبــك كأنــي مــن السمك

وهو شعر ركيك . يغلب عليه طابع العامية . وفيه يحرص صاحبه على اقتناص بعض المفارقات المثيرة للضحك . أو يجعل من نفسه هزأة وسخرية . وهو تيار يبدأ منذ ذلك الوقت لكي يجد فيما بعد في القرن الرابع أنصاراً وأتباعاً من الشعراء المهرجين ، كابن حجاج . وأبي الرقعمق ، وابن سكرة . أما شعراء المجون فيكفي أن نعرف منهم محمد بن إسحق الطرسوسي . يقول عنه المرزباني : « متوكلي ، ماجن ، خبيث . يكثر القول في مدح شوال وذم رمضان . فمن ذلك :

نهارُ الصيام حُلُولُ الشّقــا وليل التّراويح ليــل البَلاَ
تمارضْ تحلَّ لــك الطيبات وبعض التمارض كــل الشفا
وإن كان لا بــد من صومــه فأكثر من الصوم بعد العشا
وإن كنت لا تستحل المدام فَغَادِ الصيامَ بخبز وَمَـا
ولا بأس بالشرب نصفَ النهار إذا كنت في ثقــة بالخَفَــا
ـطن بيَ الصومَ أهل السّفَــاهِ ومن دون صومي بلوغ السها»[1]

وهذه نغمة تذكرنا بأبي دلامة وقصة اضطراره للصلاة في مسجد المنصور . إنه لون من مجون التظرف الذي لم يكف في يوم من الأيام .

وهناك مصعب بن الحسين البصري الوراق . و « يعرف بمصعب الماجن ، يكني أبا الحسن ، متوكلي ، استفرغ شعره في وصف الغلمان . وهو القائل :

لو يحلُّ الهوى بجسمٍ من الصخر على أن فيه قلب حديــد

(١) معجم الشعراء ، ص ٣٩٥ .

فعل الحب والهوى ما يفعل سُودُ اللحى ببيض الخـــدود [1]

ثم هناك محمد بن يحيى الأسدي ، وماني الموسوس (أبو الحسن محمد بن القاسم) ، وشمروخ (أبو عمارة المكي) ، وأبو بكر الحماحمي وغيرهم من شعراء المتوكل أو شعراء عصره .

وكذلك كان في الخليفة المعتز بن المتوكل (ولي من محرم سنة ٢٥٢ إلى رجب ٢٥٥ هـ) ميل إلى المجون . وله في يونس بن بُغَا [2] :

شوّال شهر السرور والسّكَرِ والصوم شهر العناق والنظرِ
قد كنت للشرب عاشقاً سحرا فاليوم يا ويلتي من السّحَـرَ
من كان فيمـــا يحب معتـــذرا فلست في يونسٍ بمعتـــذر

ولعل أبرز شعراء العصر وأكثرهم نتاجاً في هذا الاتجاه هو عبدالله بن المعتز ، الذي لم تدم خلافته إلا يوماً واحداً . فهو يحذو في باب المجون حذو أبي نواس ، من حديث عن مجلس الشراب ووصف للخمر والساقي ، ومن غزل إباحي مكشوف ، ووصف للغناء والمغنين ، مع مجاهرة بذلك كله ، وإن كانت أقل تحدياً وتوقحاً — نسبياً — من أبي نواس . وربما كان للحياة الناعمة المترفة ، التي عاشها ابن المعتز في بغداد بعيداً عن صخب السياسة والمؤامرات التي استفحل أمرها في ذلك العصر ، أثر في ذلك .

يقول ، مصوراً إقباله على حياة اللهو والمجون والخمر والغناء :

خليليّ اتركا قـــول النّصُوحِ وقوماً فامزجـــا راحاً بـــروحِ
فقد نشر الصباح رداء نــــور وهبت بالندى أنفاس ريح
وحان ركوع إبريق لكـــاس ونادى الديك : حَيَّ على الصَّبُوح

---

(١) نفسه ، ص ٣٢٨ .
(٢) نفسه ، ص ٤٠٠ - ٤٠١ .

وحنَّ النّايُ من طرب وشوق إلى وتر يجاوبه فصيح .
هل الدنيا سوى هذا وهذا وساق لا يخالفنا مليح ؟ !

هذه هي أبعاد الحياة لديه ، خمر وطرب وساق مليح . وعلى هذا الوتر وقع ابن المعتز نفس اللحن مع تنويع في الإخراج ، وملأ بذلك ديوانه . كما كان الشأن مع أبي نواس . فهو في قصيدة أخرى يقول :

وحلو الدلال مليح الغضبْ يشوب مواعيده بالكذب
قصير الوفاء لأصحابه فهم من تلوُّنه في تعب
سقاني – وقد سُلَّ سيف الصبا ح ، والليل من خوفه قدهرب
عقارا ، إذا ما جلَتْها السُّقا ةُ ، ألبسها الماء تاج الحَبب
فأصلح بيني وبين الزمان وأبدلني بالهموم الطرب
وما العيش إلا لمستهتر تظل عواذله في شغب
يهيم إلى كل ما يشتهي وإن رده العذل لم ينجذب

وهو هنا ما يزال يدور أيضا حول الساقي المليح ، والخمر وما تجلبه لنفسه من طرب ، غير مصيخ إلى لائم يلومه ، قد جعل الاستهتار هو مبدأ الحياة وغايتها .

وهذه تنويعة أخرى على نفس الموضوع ، نعرف من خلالها أن ابن المعتز لم يكن وحده في هذا التيار ، بل لا بد أنه كانت له رفقة تصحبه إلى مجلسه في الحانات القائمة بعيدا في خارج المدينة . يقول :

ومشمولة ، قد طال بالقفص[1] حبْسُها حكت نار ابراهيم في اللون والبَرْدِ
حططنا إلى خمارها بعد هجعة رحال مطايا لم تزل يومها تَخْدِي
ملوكٌ لِلَذّات الشباب تواضعوا ولم يحفلوا فيها بذم ولا حَمد
فباتوا لدى الخمار في بيت حانة وأخلوا قصورا بالرصافة والخلد

(١) كذا وردت بالديوان .

ودام عليهم بالمدام مُمَنْطَقٌ بزُنّاره ، حلو الشمائل والقد
يمج سلاف الخمر في عسجدية توَهَّجُ في يمناه كالكوكب الفرد
محفرةٍ فيها تصاوير فارس وكسرى غريق حوله خِرَقُ الجند

هم إذن عصابة من المجان ، يعرفون جيدا بيوت اللهو وأماكن الحانات . وهم فيما يبدو جماعة من ذوي الوجاهة ، وشخصيات إن لم تكن من البيت العباسي كابن المعتز فهم على كل حال من ذوي المكانة . وابن المعتز يصفهم بأنهم ملوك ، وإن كانوا قد تواضعوا أمام لذات الشباب .

وقد سبق أن ذكرنا أن كثيرا من هذه الحانات كانت تقوم بجوار أديرة النصارى . والحق إن الأديرة نفسها ، بما عرف عن رهبانها من احتفال بالخمر ، كانت من الأماكن التي يغشاها طالبو الشراب . وكثيرا ما وردت الإشارة إلى هذه الأديرة بأسمائها . وها هو ذا ابن المعتز في أبيات له يذكر لنا أحدها ، حيث يقول :

وفتيان لَهْوٍ غدَوا للصبوح وقد قَدَحَ الليل فجراً وأوْرَى
ندامى ، فلا ذا يماري لذا ولا ذاك يجلس عن ذاك دورا
بدير « المطيرة » نُقْري المُدَام لدى القَسِّ لما اتيناه زَورا
إذا ما طَعَنَّا بطون القَنَانِيِّ سار دم الكرمْ عنهن سَوْرا

وهو كذلك يقدم إلينا صورة من صور الاحتفال بغير أعياد المسلمين ، كعيد النيروز ، وكيف أن مثل هذه المناسبة كانت كذلك مجالا للقصف واللهو والتبذل ، يشترك فيه كل الناس . يقول :

لي في التصابي واللهو حاجاتُ ليس لقلبي منهن إفلاتُ
كم توبة قد فضضتُ خاتَمَها عنّي ، وللتائبين رجْعاتُ
فاشرب غداة النيروز صافية أيامها في السرور ساعات

قد ظهر الجن بالنهـار لنـا   منهم صنوف مُرْدٌ عتَبيّات
تميل في رقصهم قدُودُهـمُ   كما تَثَنّت في الريح سَرْوات
ورُكّب القبحُ فوق حسنهـمُ   ففي سماجاتهـم ملاحات

وفي الأبيات الثلاثة الأخيرة وصف لأحد مواكب هذا الاحتفال ، يظهر منه أن الفتيات كن يلبسن الأقنعة الهزلية على وجوههن حتى يظهرن في صورة الجن الخرافية ، ويرقصن رقصات جماعية مخصوصة بهذه المناسبة . وهي مناسبة يختلط فيها الحابل بالنابل ، ويكون فيها لهو بريء وغير بريء .

• • •

٨– وقد كان طبيعياً ألا نسمع في عهد المتوكل أو من جاءوا بعده من خلفاء بني العباس بشاعر يودع السجن لمجونه واستهتاره وتبذله في أشعاره ، كما كان الشأن في عهد الرشيد أو المهدي من قبل . ذلك أن الخلافة قد فقدت أتزانها منذ عهد المتوكل ، وأخذت هيبتها تقل شيئاً فشيئاً حتى لم يعد للخليفة من الأمر شيء . فالخليفة المنتصر ، الذي جاء بعد أن قتل القواد الترك أباه المتوكل في مجلس شرابه وقد بلغ منه السكر مبلغاً . والذي لم يمكث في الخلافة سوى ستة أشهر (ت ٢٤٨ هـ) معذباً بتواطئه مع أولئك القواد على قتل أبيه ، يكشف لنا الحقيقة المرة فيما صار إليه أمر الخليفة منذ ذلك العهد فيقول [١] :

لم يعلم الناس الـذي نالـني   فليس لي عندهـمُ عـذرُ
كان إليّ الأمر في ظـاهـر   وليس لي في باطن أمـر .

وقد صحب هذا التحلل السياسي إنكماش اقتصادي ، اتسعت بسببه الهوة بين الطبقات الغنية والطبقات الفقيرة . وقد كان استقلال كثير من أجزاء الدولة عنها سبباً في تناقص دخل بيت المال في مركز الخلافة . على أن هناك سبباً آخر لا يقل عن هذا في الأهمية .

---

(١) معجم الادباء ، ص ٥٠٥ .

فنحن نلمس – ابتداء من عهد الواثق – ظاهرة جديدة تتعلق بالأوضاع الاقتصادية للبلاد ، أخذت منذ عهده في الظهور ، ثم ظلت تستفحل شيئاً فشيئاً في عهود الخلفاء الذين جاءوا من بعده ، حتى أدت إلى تخريب حقيقي لاقتصاد الدولة .

لقد بلغ المجموع العام للخراج (دخل الدولة) في عهد المأمـون ٣١٩،٦٠٠،٠٠٠ درهم و ١٨٧،٠٠٠ ٣٠ دينار . وبلغ في عهد المعتصم ٣١٤،٢٧١،٣٥٠درهم و ٥،١٠٢،٠٠٠ دينار . وهي أرقام متقاربة في مجموعها توحي بنوع من الاستقرار والاستمرارية . أما في عهد الواثق فقد كشفت ظاهرة استغلال العمال والكتاب (الموظفين) لأموال الدولة عن نفسها . فقد «كانت العمال تسرع إليهم الثروة لاتساع مجال الخيانة ، إذ لم يكن هناك دقة في المحاسبات . فإذا رأى الخليفة على العامل مظاهر الثروة في وقت قريب ، وتلك الثروة لا تقوم بها أرزاقه التي يتقاضاها ، حكم الخليفة قطعا أنه خائن [1] » . فكان يأمر عند ذاك بمصادرة أمواله . وقد بلغ مجموع ما صادره الواثق من كتابة بعد تعذيبهم ، مما ظن أنهم أخذوه من مال الدولة عن طريق الابتزاز أو الخيانة ، مليونا وسبعمائة واثنين وعشرين ألف دينار .

على أن هذا الأسلوب من المصادرة لم يقض على الظاهرة ، ولم يحل دون استفحالها فيما بعد ، إذ كان الولاة والكتاب ومن في يدهم مصادر المال مـــا يلبثون أن يثروا ثراء أكثر فحشاً مما كانوا عليه قبل المصادرة ، وكان عبء ذلك كله يقع على كاهل الطبقات الكادحة من أبناء الشعب . وهو الأمر الذي استغله علي بن محمد صاحب الزنج في الثورة ضد الخلافة .

ونحن إنما نشير هنا إلى هذه الحقائق لنوضح كيف أن المجتمع العباسي كان منذ العقد الرابع من القرن الثالث الهجري قد أخذ يعاني من الناحية الاقتصادية

---

(١) الخضري : نفسه ص ٢٥٢ .

نتيجة لتدهور الأوضاع السياسية وأداة الحكم ، وكيف أن الغرم كله كان يقع آخر الأمر على الطبقات الفقيرة .

وقد كان نتيجة طبيعية لفساد الإدارة والسياسة والأوضاع الاقتصادية أن استفاض الشعور باليأس وخيبة الأمل في القطاعات الشعبية ، بخاصة في العراق ، حيث مركز الخلافة .

وقد ولد هذا الموقف في مجال الأدب لوناً من الشعر ، الذي يبدو في ظاهره نوعاً من المجون ، والذي كان يتخذ أداة للتسلية والإضحاك ، وإن كان في حقيقته وفي مغزاه البعيد – فيما نرى – له دلالة قوية على رفض العصر وكل قيمه الهابطة المنحرفة . إنه أشبه شيء بالنكتة حين تكون احتجاجاً ورفضاً وإن كانت مضحكة .

وقد مر بنا كيف أن الشاعر الهاشمي أبا العبر كان يصنع من نفسه هزأة في بلاط المتوكل ، ولكنه كان كذلك يتخذ لنفسه مجلساً – شأن العلماء – يغشاه الراغبون في العبث فيطرحون عليه أسئلة غريبة ويتلقون منه عنها أجوبة أغرب [1] . وهذا إن دل على الفراغ الذي أخذ الناس يستشعرونه فإنه يدل كذلك على اللامبالاة بالشئون العامة للمجتمع على المستوى السياسي . وعلى كل حال فإن أغرب ما كان من أبي العبر كثرة كلامه عن الأوساخ والأقذار وما هو من قبيلها . ولعله كان في هذا منافساً لشاعر آخر من نفس العصر اسمه الفضل بن هاشم بن حُدَيْر . فالمرزباني يقول عن هذا الفضل : « خليع سفيه ، مشتهر بالقول في الأقذار وما جانسها ، ويصف نفسه بشهوتها ، وهو أول من سمع به ذكر ذلك . وقد قال أبو العبر الهاشمي أيضاً في هذا المعنى ، ولكن الفضل أسبق ، وله يقول أبو العبر :

وهذا الفضل يخليني فقولوا أينا أقذر

---

(١) راجع ابن المعتز : طبقات الشعراء – تحقيق عبد الستار فراج ، دار المعارف بمصر – ص ٣٤٣ .

وللفضل :

أنا فضل بن هاشم بن حُدَيْـرِ لم أقل مذ خلقت كلْمة خيرِ

وقال في الواثق لما أراد أن يطعمه الأقذار التي ذكرها ، وكان في ناحيته وهو أمير :

يـا سيدي والـذي أؤملـه يبلغني عنـك ما أموت لـهُ
إن كنت أبدعت في الكـلام وفي الشعر بقول فلست أفعلـه
الدم والقيح كيف آكلـه ؟ والقمل والدود كيف أتفله ؟
والله إني أموت إن نظـرت عيني إليه ، فكيف آكله ؟» (١)

هذا الاتجاه الغريب صار قرين المجون في القرن الرابع ، فاجتمع المجون إلى التهريج والإسفاف بقصد الإضحاك ، وإن انطوى ذلك كله على مرارة تتخلل أقوال شعراء هذا الاتجاه ، وتعكس شعورهم باختلال كل القيم ، والسخرية من كل الأوضاع .

والشاعر ابن الحجاج (أبو عبدالله الحسن بن أحمد) واحد من أبرز شعراء هذا الاتجاه في ذلك القرن . وهو يعتذر عن ذلك السخف الذي انتهى إليه شعره بطريقة مضحكة ولكنها تنطوي على كثير من السخرية في باطنها . يقول :

وشعري سخفـه لا بد منـه فقد طبنا وزال الإحتشـامُ
وهل دار تكون بلا « كنيـف » فيمكن عاقلاً فيهـا المقام ؟

فانظر كيف ساوى بين وظيفة الشعر وبين الكنيف في البيت . ألا يعكس هذا أعظم الشعور باختلال القيم ؟ ! إن هذا المعنى ليتأكد لدينا مرة أخرى حين نستمع إليه يتحدث – بلغته وتصويره الخاص – عن أوضاع العصر ، وعما صارإليه أمر الناس من ضياع وغرق في التفاهات ، فيقول :

---

(١) معجم الشعراء ، ص ١٨٤ .

واضطرني جوْر زمـــاني إلـى   معيشة تزري عـــلى الحـــر
والدهر قد صارت به هيضة [1]   فنحن غرقى في «خرّا» الدهر

قد يضحك الإنسان لهذه الصورة في البيت الثاني للوهلة الأولى ، ولكن ما أسرع ما يحس فيها بما كان يعانيه الإنسان في ذلك العصر من حياة كلها إحباط وخذلان وتحلل للقيم .

هذه النغمة نفسها نحسها عندما نتوقف كذلك عند شعر ابن الحجاج الذي يتحدث فيه بلغة المجان عن الخمر والشراب . يقول مثلاً :

يا خليـــليّ قـــد عطشت وفي الخمرة ريٌّ للحـــائم العطشـــانِ
فاسقياني من الدنان إلـــى أن   ترياني كبعض تلك الدنـــان
مُقعداً بعد خفتي في نهوضـــي   أخرسا بعد كثْرة الهذيـــان
سكرةً بعد سكرة تثبت اسمي   في المفاليج أو مـــع العميـــان
اسقياني في « المهرجان » ولو كا   ن لخمس يقين مـــن رمضان
اسقياني فقد رأيت بعيــــني   في قرار الجحيم أيـــن مكاني

هذه النغمة تختلف في روحها اختلافاً كبيراً عن نغمة شاعر كأبي نواس . إنها تعكس شعور إنسان يمجن ، لا للإقبال الشره على الحياة ، كما هو شأن أبي نواس ، ولا ترفا ، كما هو شأن شاعر كابن المعتز ، بل يمجن لما يملأ روحه من تعاسة ، نتيجة لاختلال الموازين وتدهور القيم . والبيت الأخير من هذه القطعة يشف عن هذا الشعور . إنه – في إيجاز – يمجن وكأنه يلقي بنفسه في قرار الجحيم .

وهذه الروح نلمسها كذلك لدى شاعر آخر من شعراء ذلك العصر ، ماجن متهتك في مجونه ، يكثر الحديث عن الضراط والصفع لإثارة الضحك ، تاركاً حديث « الخرا » وما يجري مجراه لابن الحجاج . ذلكم هو الشاعر أبو الرقَعْمَق

---

(١) ما يسببه مرض الكوليرا من إسهال .

(أبو حامد أحمد بن محمد الأنطاكي) . فهو في إحدى قصائده يقول :

كفّي ملامك يا ذات الملامات ... فما أريد بديلا بالرّقاعات
كأنني وجنود الصفع تتبعني ... وقد تلوت مزامير الرطانات
قسيس دير تلا مزماره سحَراً ... على القسوس بترجيع ورنات
وقد مجُنت وعلمت المجون فما ... أُدعى بشيء سوى رب المجانات
وذاك أني رأيت العقل مُطرّحاً ... فجئت أهل زماني بالحماقات

والبيت الأخير هنا يكشف لنا البعد المعنوي الحقيقي لهذا اللون من المجون الذي عرفه العصر . فالعصر قد طرح ميزان العقل جانباً ، فاختل كل شيء ؛ والناس قد عكفوا على التفاهة عندما غلب عليهم شعور اللامبالاة بما يجري . وبهذا يبرر أبو الرقعمق انخراطه في الحماقة أو التحامق ، حتى يكون مقبولاً من الناس . ألا ينطوي هذا — بعد — على شعور بالإحباط ، وعلى سخرية مرة من كل شيء ؟ هذا ما يتراءى لنا على كل حال .

ولم يكن الشاعر ابن لَنْكَك — من شعراء ذلك العصر — بعيداً عن المعنى الذي نراه في خلفية هذا التيار من سخرية بالأوضاع ، ومن تعاسة نشأت عن الشعور بانقلاب القيم رأساً على عقب ، نتيجة لوقوع الخلافة في قبضة الأتراك حيناً والفرس حيناً فصار الحكم في حقيقة الأمر في أيديهم — وذلك حين يقول :

أنفاق علم في زمانِ جهالة ... ترجو ، ودهرِ عمىً وسخفٍ مُطْبقِ
كن ساعياً ومصافعاً ومضارطاً ... تَنَلِ الرغائب في الزمان وتنفق

فبقدر ما يبدو الشاعر ناصحاً لنفسه ولغيره بهذا الطراز من السلوك التافه في الحياة ، تنضح كلماته بمشاعر التعاسة لما صارت إليه الأمور من تدهور .

والحق إن هذا التدهور في حياة المجتمع ظل متصلا فيما بعد ومستمراً ، حتى إننا لنجد الحريري (ت ٥١٦ هـ) صاحب المقامات المشهورة ، يجري على لسان بطل مقاماته أبي زيد السروجي الأبيات التالية :

عِشْ بالخـداع فأنت فـي دهر بنوه كأسْد بيشـة
واجْنِ الثمار فـإن تفتك فـأرضِ نفسـك بالحشيشـة
وأرِحْ فـؤادك إنْ نَبـَا دهر من الفِكـَرِ المطيشة
فتغايـر الأحـداث يـؤذن باستحالـة كـل عيشـة

فأبو زيد في هذه الأبيات – أو الحريري بالأحرى – يصور حالة اللامبالاة وضياع القيم وفقدان الاستقرار نتيجة لاضطراب الأمور وتقلب الأحداث . فمن استطاع أن يختلس لنفسه شيئاً من خلال هذا المضطرب فبها ، وإلا فليس لديه سوى « الحشيش » ، يملأ بسموم دخانه رئتيه لكي يصرف عقله عن الاشتغال بهذه الأوضاع غير المحتملة . إنها حالة تفقد فيها الحياة معناها ، ويصبح الاكتراث لها ضرباً من الغفلة ، ويصير تقبلها مستحيلاً . إنها العبث بعينه ، وهي بعد ذلك أو قبله الانهيار مجسماً .

• • •

والآن ، بعد تتبعنا لظاهرة المجون في العصر العباسي ، نستطيع بكل إيجاز أن نقول إن المجون بدأ لونا من الوجاهة والتظرف . ومن ثم إنجرف إلى لون من التزندق الماجن لا التزندق الفكري أو الاعتقادي . وهو في هذه المرحلة كان نوعاً من الإقبال الحسي على الحياة ، ساعدت عليه ظروف الاستقرار والانتعاش الاقتصادي الذي عرفته الدولة العباسية في طورها الأول ، كما ساعد عليه كثرة حانات القصف والعربدة وبيوت المقينين وما إليها . فضلا عن الأديرة . وفي هذه المرحلة كان من الممكن أن ينتهي المجون والمجاهرة به بالشخص إلى السجن ، ثم جاءت مرحلة صار فيها المجون بكل صوره العادية والشاذة مباحا ، حين صار للخلفاء أنفسهم مجالس لهوهم ومجونهم الخاصة ، فتشبهت بهم الشخصيات ذات الوجاهة والثراء في المجتمع . ثم صار المجون أداة إضحاك ينطوي عـلى شيء غير يسير من المرارة والتعاسة . وفي كل هذه المراحل كان المجون يمثل موقفاً سلبياً من الأحداث ، وشعوراً بالإحباط . وإن تنوعت أسبابهما في كل مرحلة .

الـوجـه الثـاني :

١- كان يصحب هذا التيار الماجن ، الذي ألممنا بمساره ومراحله المختلفة ومعالمه في الفقرات السابقة ، تيار آخر يسير موازيا له منذ البداية ، هو تيار الزهد . وهو تيار يمثل في ظاهر أمره إتجاها مناقضاً لتيار المجون . والطريف أن العصر العباسي استوعبهما جميعاً ، كما استوعب غيرهما من المتناقضات .

ومنذ البداية ينبغي أن يكون واضحاً أن تيار الزهد هذا — شأنه شأن تيار المجون — لم يكن من ابتداع العصر العباسي ، إذ يمكن تتبع أصوله إلى عهد الرسول عليه السلام ، والتماسها في بعض المأثور من حديثه . بل أكثر من هذا يمكن الرجوع به إلى العصر الجاهلي نفسه ، حيث تتحدث الشواهد الكثيرة عن المصير الإنساني وما يقتضيه من ضرورة أن يتأمل الإنسان في الحياة ويوجه سلوكه من منظوره . ومن ذلك قول الشاعر عدي بن زيد العبادي في قصيدته المشهورة :

أَرَوَاحٌ مودِّعٌ أم بكـــورُ أنت فانظر لأي أمـر تصيرُ
أيها الشامت المعيِّر بالدهـر أأنـت المُبَرَّأُ الموفـور ؟
أم لديك العهد الوثيق من الأيـام ؟ بـل أنت جاهـل مغرور
من رأيت المنونَ خلَّدْنَ أم من ذا عليه من أن يُضام خفير

أين كسرى ، كسرى الملـوك أنوشروان ، أم أين قبله سابور ؟
وبنو الأصفر الملوك ، ملوك الروم ، لم يبق منهم مذكـور
وأخـو الحضن إذ بنـاه وإذ دجلـة تجُبْى إليه والخابـور
شاده مرمراً ، وجللـه كلسا ، فللطير في ذراه وكـور
وتـذكر رب الخورنق إذ أشرف يومـاً وللهـدى تفكـير
سره مالـه وكثرة مـا يملك والبحر معرضـا والسديـر
فأرعوى قلبه فقال ومـا غبطة حيٍّ إلى الممـات يصـير ؟ !

ولا حاجة بنا إلى أن نسوق شواهد أخرى من هذا العصر المتقدم . فهي كثيرة وميسورة لمن يطلبها سواء في دواوين الشعراء . أو في أبواب الزهد في بعض المصنفات الحماسية .

فإذا كان هذا التيار موغلا في القدم على هذا النحو فإن هذا يوضح لنا حقيقة أن الزهد نمط سلوكي إنساني . يؤدي إليه التكوين النفسي لبعض الأفراد من جهة ، وتساعد عليه الظروف الاجتماعية من جهة أخرى . فالناس بحكم تكوينهم النفسي منهم الانبساطي المتفتح للحيـاة . والمقدم عليها في نهم ، ومنهم الانقباضي العازف عن الحياة ، الزاهد فيها ، المنطوى على نفسه . وكما يكون الخوف من المصير الإنساني ، من الموت ، دافعاً لبعض الناس في بعض الحالات إلى الإسراف في الانغماس في الحياة والاشتغال بملذاتها ، فإنه يكون كذلك لدى بعضهم في بعض الحالات داعياً إلى الزهد في الحياة والانصراف عن مغرياتها .

فإذا نحن تحدثنا عن تيار الزهد في العصر العباس فإنما نتحدث عن ظاهرة عامة تقليدية ، وليس عن ظاهرة خاصة بهذا العصر .

ومع ذلك فإن الظاهرة الإنسانية العامة قد تستفيض في مجتمع بعينه ، في عصر بعينه ، حتى تصبح مشخصا أساسيا من مشخصات العصر . فكما أن الأمراض النفسية ظاهرة إنسانية عامة ، يصادف الإنسان نماذج لها في كل مجتمع وكل عصر ، فإنها تصبح مع ذلك – ولأسباب خاصة – ظاهرة مشخصة للمجتمع

الأمريكي مثلا في الزمن الراهن . فكذلك الأمر بالنسبة للزهد في العصر العباسي ، حيث صار في ذلك العصر ظاهرة مستفيضة . وكما أن طبيعة الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية للمجتمع الأمريكي مسئولة إلى أبعد حد عن استفاضة الأمراض النفسية في هذا المجتمع ، فكذلك الأمر بالنسبة لاستفاضة الزهد في العصر العباسي .

وهنا تبدو لنا مفارقة عجيبة ؛ فقد رأينا أن الظروف الاجتماعية والاقتصادية كانت مسئولة عن شيوع ظاهرة المجون كذلك في ذلك العصر . فكيف إذن تكون الظروف واحدة ومع ذلك ينشأ عنها ظاهرتان متناقضتان كالمجون والزهد ؟

ومع شيء من التأمل يبدو لنا أنه لا مفارقة هناك . فالظاهرتان المتناقضتان ليستا إلا نمطين من السلوك ، يزداد أحدهما كلما ازداد الآخر بحركة رد الفعل . والإغراق في المجون والتمادي فيه يكون رد فعله الاتجاه إلى الزهد ، والعكس كذلك صحيح . ومن ثم تكون الظروف المؤدية إلى الإغراق في المجون هي نفسها المؤدية إلى الزهد ، والعكس بالعكس . وليس هناك مجتمع أو عصر لم يستدع فيه أحد هذين النقيضين نقيضة ، الذي يظهر بنفس الدرجة من الحدة والتطرف . إنها معادلة ، يزداد أحد طرفيها كلما ازداد الآخر .

وإننا لنستشف هذا المعنى من قول زهاد العصر أنفسهم . فالشاعر أبو عبدالله محمد بن المبارك من زهاد العصر — وكان يدخل على المأمون فيصلي معه الفجر ويدرس عليه المأمون ثلاثين آية [1] — يقول :

أرى أناساً بأدنى الدين قد قنعوا ولاأراهم رضوا بالعيش بالدونِ
فاستغنِ بالله عن دنيا الملوك كما استغنى الملوك بدنياهم عن الدينِ

فالمعادلة هنا واضحة ، أحد طرفيها أن الملوك انهمكوا في ملذات الحياة

(١) معجم الشعراء ، ص ٣٥٥ .

وانصرفوا عن الدين ، وطرفها الآخر هو ما يدعو الشاعر الآخرين إليه ، من الاستغناء بالله عن الدنيا .

ونفس هذه المعادلة تبرز أمامنا كذلك في قول أبي العتاهية ، أبرز دعاة الزهد في ذلك العصر :

إن الملوك بلاء حيثما حلّوا ... فلا يكن لك في أكنافهم ظلُّ
ماذا تُرجّي بقوم إن هم غضبوا ... جاروا عليك، وإن أرضيتهم ملوا
وإن نصحت لهم ظنوك تخدعهم ... واستثقلوك كما يُستثقل الكَلُّ
فاستغْن بالله عن أبوابهم كرما ... إن الوقوف على أبوابهم ذل

فالملوك هم رمز الثراء والفتنة بالحياة . ومن ثم كانت نصيحة الشاعر غيره بالاستغناء بالله .

وعلى هذا النحو يبدو الزهد دائماً في الطرف المعادل للثراء والإسراف والانغماس في ملذات الحياة . ومن ثم فإنه يرتبط به كثرة وقلة ، أو انتشاراً وتقلصاً .

وبالنسبة للعصر العباسي يرى بعض الدارسين أن الدولة هي التي عملت على انتشار ظاهرة الزهد . يقول الدكتور شكري فيصل : « ولا نزاع في أن الدولة العباسية ، حين أخذت بحماية الإسلام ومطاردة الزنادقة ، كانت تشجع في الواقع هذا الشعر الديني وتحث الشعراء عليه . ولعل عمل المهدي مع الزنادقة هو الذي شقق الجو الاجتماعي لشعر أبي العتاهية . »[1]

ولسنا نملك موافقته على هذا الفرض ، لسببين : الأول ما رأيناه من حقيقة استدعاء النقيض لنقيضه ، وهو هنا استدعاء المجون والإغراق فيه للزهد ، سواء تدخل فعل المهدي بالزنادقة في هذه الحالة أو لم يتدخل . أما السبب الثاني فهو أن الزهد قد نظر إليه بوصفه مقابلاً للزندقة ، فكان ضرب

(١) المجتمعات الإسلامية في القرن الأول ، ص ٤٠٩ – ٤١٠ .

الزنادقة — على هذا المعنى — مشجعاً لحركة الزهد . وليس الزهد — ابتداء — نقيضاً للزندقة . وسوف نعرف أن كثيراً من زهاد العصر أنفسهم قد اتهموا بالزندقة ، وفي مقدمتهم أبو العتاهية ، أكبر دعاة الزهد في ذلك العصر . فتهمة الزندقة كانت تهمة مشتركة بين المجان والزهاد على السواء . أما الزهد فأحرى به أن يكون مقابلاً للمجون ، وفي هذه الحالة نعود فنتذكر أن الشعراء لم يفجروا في مجونهم مثلما فجروا بعد المهدي . فهل كان المهدي كذلك قد شقق الجو الاجتماعي لشعر أبي نواس مثلما شققه لشعر أبي العتاهية ؟ !

وإنما يحق لنا أن نقول إن المعادلة صارت متكافئة كل التكافؤ حين صار معظم شعر شاعر كأبي نواس في المجون والخلاعة والإباحية ، ومعظم شعر شاعر آخر كأبي العتاهية في الدعوة [1] إلى الزهد . ولولا أبو نواس وأضرابه ما كان أبو العتاهية وأضرابه .

* * *

٢ — وقد قلنا إن الزهد لم يكن مقابلاً للزندقة أو الصوت المواجه لها ، فلم يكن الزهد مانعاً من التزندق ، بل — أكثر من هذا — كان وجهاً عملياً من وجوه التزندق . والطريف أن المهدي — الذي جرد نفسه للقضاء على الزنادقة — كان يعرف هذه الحقيقة معرفة جيدة . فهو في وصيته إلى ابنه الهادي — محرضاً له على اقتفاء أثر الزنادقة إذا صار إليه الأمر من بعده — يقول له : « يا بني إن صار لك هذا الأمر فتجرد لهذه العصابة — يعني أصحاب ماني — فإنها فرقة تدعو الناس إلى ظاهر حسن ، كاجتناب الفواحش ، والزهد في الدنيا ، والعمل للآخرة ، ثم تخرجها إلى تحريم اللحم ، ومس الماء الطهور ، وترك قتل الهوام تحرجاً وتحوباً ، ثم تخرجها من هذا إلى عبادة اثنين أحدهما النور والآخر الظلمة ، ثم تبيح بعد هذا نكاح الأخوات والبنات ، والاغتسال بالبول ، وسرقة الأطفال من الطرق لتنقذهم من ضلال الظلمة إلى هداية

(١) نحرص على تسميته داعياً إلى الزهد لا زاهد ، لأسباب ستتضح فيما بعد .

النور . فارفع فيها الخشب ، وجرد فيها السيف ، وتقرب بأمرها إلى الله لا شريك له ... » . [1]

هكذا كانت الدعوة إلى الزهد في الدنيا عنصراً سلوكياً من عناصر الزندقة ، حتى ليصعب علينا — كما قلنا — أن نرى في ضرب الزنادقة تفتيقاً للجو الاجتماعي لانتشار الزهد .

وهذه الحقيقة هي التي سمحت بإمكان اتهام أبي العتاهية بالزندقة . فابن قتيبة يذكر أنه نسب إلى الزندقة ، « ومما نسب فيه إلى الزندقة قوله ، وأشار إلى السماء :

إذا ما استجزْتَ الشك في بعض ما ترى
فما لا تراه الدهرَ أمضى وأجْوزْ» [2]

وكذلك أخذ عليه قوله في عتبة ، جارية رَيْطة بنت أبي العباس السفاح :

كأن عتّابةَ من حسنها ... دمية قَسٍّ فَتَنَتْ قَسَّها
يا رب لو أنسيتنيها بما ... في جنة الفردوس لم أنْسَها

وقد كان بينه وبين منصور بن عمار الواعظ شيء ، ومن ثم « شنع عليه .. بالزندقة ، وقال : يتهاون بالجنة ، ويبتذل ذكرها في شعره بمثل هذا التهاون . وشنع عليه أيضاً بقوله :

إن المليك رآك أحسن خلقه ورأى جمالكْ
فحذا بقدرة نفسه ... حور الجنان على مثالك

وقال : أيصور الحور على مثال امرأة آدمية والله لا يحتاج إلى مثال ؟ ! وأوقع له هذا على ألسنة العامة فلقى منهم بلاء » . [3]

---

(١) انظر ضحى الإسلام ١٤١/١ .
(٢) الشعر والشعراء ٧٦٩/٢ .
(٣) الأغاني ٥١/٤ .

وقد روى ابن عبد البر القصة التي حدثت بها القطيعة والعداوة بين منصور الواعظ وأبي العتاهية ، فقال إن منصور بن عمار قص يوماً على الناس وأبو العتاهية حاضر . فقال : إنما سرق منصور هذا الكلام من رجل كوفي . فبلغ قوله منصوراً فقال : أبو العتاهية زنديق . أما ترونه لا يذكر في شعره الجنة ولا النار ، وإنما يذكر الموت فقط ، فبلغ ذلك أبا العتاهية فقال فيه :

يا واعظ الناس قد أصبحتَ متهَماً   إذ عبتَ منهم أموراً أنت تأتيها
كالمُلْبِس الثوبَ من عُرْيٍ وعَوْرَتُه   للناس بادية ما إن يواريها
وأعظم الإثم – بعد الشرك – نعلمه   في كل نفس عَمَاها عن مساويها
وشغلها بعيوب الناس ، تبصرها   منهم ، ولا تبصر العيب الذي فيها

وابن عبد البر ميال إلى أبي العتاهية ، ولهذا فإنه يمضي في الدفاع عنه فيما اتهم به من زندقة ، بخاصة في هذه الملاحظة الأخيرة التي أبداها منصور ، فيقول : « وكانت طبقته الأولى – يعني أبا العتاهية – تعيبه حسداً له وبغضاً ، حتى قالوا إنه لا يؤمن بالبعث ، وإنه زنديق ، وإن شعره ومواعظه إنما هي في ذكر الموت . وقد بان في شعره لمن طالعه وعني به كذبهم وافتراؤهم ، لما فيه من ذكر التوحيد وذكر البعث ، والإقرار بالجنة والنار ، والوعد والوعيد .. » (١)

وابن عبد البر على حق فيما قرره من ذكر أبي العتاهية التوحيد والبعث والجنة والنار والوعد والوعيد في شعره . على أنه لا يعنينا هنا في كثير اتهام أبي العتاهية بالزندقة أو تبرئته ، وكل ما يعنينا هو أن أحد الوعاظ استطاع أن يثير الجماهير ضده حين قدم إليهم شواهد من أقواله فسرها لهم على أنها ضرب من الزندقة . فلم يكن غريباً أن يتهم شاعر امتلأ شعره بالدعوة إلى الزهد – أن يتهم بالزندقة . ولعل هذا كله يؤكد ما ذهبنا إليه من أن المجتمع العباسي لم يكن ينظر إلى الزهد بوصفه نقيضاً للزندقة ، سواء على مستوى

---

(١) ابن عبد البر : مقدمته لديوان أبي العتاهية – تحقيق شكري فيصل ؛ دمشق ١٩٦٥ – ص ٣٧ .

الدولة (قصة المهدي) ، أو على المستوى الشعبي (قصة منصور الواعظ) .

• • •

٣ ـ والآن ، كيف كان تيار الزهد في العصر العباسي انعكاساً للأوضاع الاجتماعية والاقتصادية ؟

لقد قلنا من قبل إن المجتمع العباسي شهد في صدر دولة العباسيين نوعاً من الاستقرار النسبي والانتعاش الاقتصادي ، ولكن الهوة بين الطبقات الاجتماعية العليا والطبقات الدنيا سرعان ما أخذت في الاتساع ، حتى صارت الحياة بكل أطايبها وملذاتها ومباهجها رهناً بالثراء الفاحش الذي كان قد صار متاحاً لتلك الطبقات العليا (من الوزراء والولاة والكتاب وكبار الموظفين وكبار التجار .. الخ) ، في حين صارت عبئاً ثقيلاً غير محتمل على الطبقات الدنيا ، كما هو الشأن في نظم المجتمعات الرأسمالية .

لقد صارت بغداد مدينة للمال ، مدينة للأغنياء ذوي الثراء الفاحش . وهؤلاء وحدهم الذين كانوا قادرين على الاستمتاع بالحياة فيها ؛ فقد منحتهم كل شيء ، ولكن لكل شيء ثمن ، بل ثمن باهظ . أما الفقراء فلا مكان لهم فيها ، إلا أن يعيشوا مطحونين تعساء . وقد صور الشاعر هذه الحقيقة حين قال :

بغداد دار طيبُها آخذٌ ... نسيمُها مني بأنفاسي
تصلح للموسر ، لا لامرىء ... يبيت في فقرٍ وإفلاس
لو حلها قارون رب الغنَى ... أصبح ذا همٍّ ووسواس
هي التي نوعَدُ ، لكنها ... عاجلة للطاعم الكاسي
حور وولدان ومن كل ما ... تطلبه فيها ، سوى الناس

وفي ظني أنه لا يمكن أن توصف مدينة من المدن الرأسمالية في عصرنا بأكثر من هذا الوصف . فهي مدينة لا يطيق العيش فيها إلا من كان باذخ

الثراء . على أنها — بالغاً ما بلغ ثراء المرء فيها — تورث الهم والوساوس ، إذ يشعر الإنسان بالخوف من أن تمتص المدينة اللعوب كل أمواله فيصير عند ذاك منبوذاً منها ولا قيمة له فيها . إنها المدينة التي تهب كل شيء ، ولكنها تفتقر إلى العنصر الإنساني . وقد ترددت هذه المعاني نفسها على لسان الشاعر حيث يقول :

أذُم بغـــداد والمقـــام بهـــا من بعدما خـــبرةٍ وتجريبِ
ما عنـــد سكانهـــا لمُختَبِـــطٍ خير ، ولا فُرجة لمكـــروب
يحتاج باغي المقـــام بينَهـــمُ إلى ثلاثٍ من بعـــد تَريـــب
كنوز قارون أن تكـــون لـــه وعمر نوح ، وصبر أيـــوب

هذا إذن هو وجه المدينة في العصر العباسي . ثراء فاحش يتيح الاستمتاع بكل ملذات الحياة ، من مسكن باذخ أنيق ، وطعام متعدد الألوان ، وثياب من أنفس الأنسجة ، وكل وسائل الترف والزينة في أدوات الطعام والشراب ، فضلاً عن المتع البريئة وغير البريئة بشتى صنوفها . وفي الجانب المقابل فقر مدقع ، وفئات مغلوبة على أمرها ، تشكو الجوع والعري والتعاسة . وقد صور أبو العتاهية هذا الجانب البائس من قاع بغداد في قصيدة طويلة يقول في مستهلها :

أين القـــرون الماضيـــة تركوا المنازل خاويـــهْ
فاستبدلت بهـــمُ ديـــا رهمُ الريـــاح الهاويـــه

إلى أن يقول :

من مُبْلغٌ عنِّي الإ مـــا م نصائحـــا متواليـــه
إني أرى الأسعـــار أسعـــار الرعيـــة غاليـــه
وأرى المكاســـب نَزْرَةً وأرى الضرورة فاشيـــه
وأرى غمـــوم الدهر را ئحـــة تمـــر وغاديـــه
وأرى المراضع فيه عـــن أولادهـــا متجافيـــه

وأرى اليتـــامى والأرا　　مل في البيوت الخاليــه
من بين راجٍ لم يــزل　　يسمو إليــك وراجيــه
يشكــون مَجْهَدَةً بأصــوات ضعــاف عاليـــه
. . . . . .
من للبطــون الجائعاتِ وللجســوم العاريــه ؟! .. الخ

هكذا كان الوضع الاجتماعي والاقتصادي في بغداد . لقد حدد هذا الوضع الفئات التي تستطيع أن تمارس الحياة وتتحمل أعباءها المالية ، وهي الفئات الواسعة الثراء . ومن ثم كان طبيعياً أن تكون بغداد محببة إلى هذه الفئات ، ومقيتة لدى الفئات الفقيرة . وكان طبيعياً كذلك أن تنشأ في أوساط هذه الفئات الأخيرة نزعة إلى الزهد ، يفرضها الواقع نفسه عليهم من جهة ، وتكون بمثابة صوت احتجاج سلبي على ما أصاب أهلها المترفين من انحلال خلقي واجتماعي .

وأطرف ما ينبغي لنا ملاحظته في طبيعة المجتمع العباسي أنه — كما قلنا من قبل — أفسح المجال لكل التيارات ، واستطاع أن يستوعب المجون والزهد في وقت واحد . فإذا كانت العاصمة بغداد ، أو سر من رأى، بيئة صالحة لحياة المجون فقد كان هناك في الوقت نفسه بيئة أخرى استوعبت الزهد والزهاد ، وأعني بها بيئة الثغور . وقد مر بنا من قبل ، في حديثنا عن الصراع بين العرب والروم ، أن كثيرين كانوا يفدون من شتى أنحاء الدولة لكي يقيموا في مناطق الثغور ، متطوعين بدافع شخصي للدفاع عن حوزة الإسلام ضد الغزوات الرومية ، أو لغزو بلاد الروم جهاداً في سبيل الله . وكانت السمة العامة لحياة هؤلاء المتطوعين هي الزهد ، حتى لقد عرفت مناطق الثغور بأنها أنسب مواطن للزهاد ، أولئك الذين صرفوا نفوسهم عن كل متاع الحياة ، وتهيأوا للجهاد في سبيل الله . وإلى هذه الحقيقة كانت إشارة الشاعر حين قال :

قل لمن أظهر التنســك في النـــا　　س وأمسى يُعد في الزهّـــادِ

الزم الثغر والتواضع فيه ليس بغداد منزل العُبّاه
إن بغداد للملوك محل ومناخ للقارئ الصيّاد

هكذا اجتمعت البيئتان في وقت واحد ، بيئة المجون ، وبيئة الزهد . المجون في قلب الدولة ، في العاصمة ، والزهد والتقشف في مناطق الحدود المتاخمة لأعداء الدولة الروم . هنا تمارس حياة وهناك تمارس حياة ، ولكل أن يختار أين يريد وأين يستطيع أن يعيش .

* * *

٤ — ونتقدم في موضوع الزهد فنتساءل : ما المحور الذي كانت الدعوة إلى الزهد تدور حوله ؟

إن المحور الأساسي هو الزهد في طيبات الحياة ، والاكتفاء بما يقيم الأود ، ويستر البدن ، والانزواء عن صخب الحياة ، والعكوف على التعبد لله . ولماذا لا نترك أبا العتاهية نفسه — أكبر دعاة الزهد في العصر العباسي — يرسم لنا صورة لحياة الزاهد ؟ ! إنه يقول :

رغيف خبز يابسٍ تأكله في زاويَهْ
وكوز ماء بارد تشربه من صافيه
وغرفة ضيقة نفسك فيها خاليه
أو مسجد بمعزل عن الورى في ناحيه
تدرس فيه دفترا مستندا لساريه
معتبراً بمن مضى من القرون الخاليه
خير من الساعات في فَيْءِ القصور العاليه
تعقبها عقوبة تُصْلَى بنار حاميه

هذه هي صورة الزاهد ، وهي في الوقت نفسه تمثل الحياة التي تدعو إليها وتنصح بها دعوة الوهد :

فهـــذه وصيتـــي مُخْبِـــرَةٌ بحاليـــه
طوبى لمـــن يسمعهـــا تلك لعمـــري كافيـــه
فاسمع لنصح مشفـــق يُدْعَى أبـــا العتاهيـــه

وإذا نحن تأملنا في القصائد والمقطوعات التي قالها أبو العتاهية في الزهد ، والتي نيفت على أربعمائة وخمسين قصيدة ومقطوعة ، انتهى إلينا عدد من المعاني الأساسية التي تكررت في هذه الكمية الكبيرة من الشعر بتنويعات في الأداء الشعري مختلفة . فإذا كان همنا التعرف على هذه المعاني فحسب ، فإن بضع قصائد قليلة — إذا لم نقل إن قصيدة واحدة — تكفي للوقوف على هذه المعاني .

فمنذ البداية يندر أن تخلو قصيدة من حديث الموت والتذكير به ، لتأكيد أن الحياة الدنيا ليست بدار بقاء ، وأنها لا تستحق الاهتمام بها أو الانغماس فيها :

لَعَمْرُكَ ما الدنيا بِدَارِ بقـاءِ كفاكَ بِدَارِ الموتِ دارَ فناءِ
فلا تعشق الدنيا أخيَّ فإنمـــا ترى عاشق الدنيا بجَهْد بلاء
حلاوتهـــا ممزوجـــة بمـــرارة وراحتها ممزوجـــة بعنـــاء

وكثيراً ما يؤدي الحديث عن الموت إلى التساؤل عمن عاشوا من قبل في عز ونعيم ، أولئك الذين شيدوا القصور وحازوا الثراء ، وما صار إليه أمرهم بعد الموت من الانزواء حطاماً في ظلمة القبر :

أزور قبور المترفـين فـلا أرى بهاءً وكانوا قبلُ أهـل بهاءِ

وأيضاً فإن الإنسان — لغفلته — يسعد كل يوم لما يرى في نفسه من نمو مطرد ، في حين أنه في الحقيقة يقترب كل يوم خطوة من النهاية ، من الموت ؛ فهو إذ ينمو ظاهراً ينقص في حقيقة الأمر . هذا المعنى النفسي كذلك من المعاني المتصلة بموضوع الموت ، التي أغرم أبو العتاهية بالتنويع في أدائها الشعري :

ونفس الفتى مسرورة بنمائهـــا ولِلنّقص تَنْمَى كلُّ ذات نماءِ

أو يقول :

يا مـــن يسر بنفســـــه وشبابــه ! أنيَّ سُرِرْتَ وأنت في خُلَس الرَّدىَ

وإذن فكل ما يحرص الإنسان عليه في الحياة ليس سوى وديعة :

وما كل ما خُوِّلتَ إلا وديعــة ولن تذهب الأيام حتى تردها .

ولسينا الآن بصدد استقصاء كل المعاني التي تترتب على فكرة الموت ، والتي تؤكد تفاهة الحياة ولا جدواها ، وتدعو الإنسان – من ثم – إلى الزهد فيهــا .

ومع ذلك فإن هناك عنصراً معنوياً أساسياً تلح عليه دعوة الزهد كثيراً ، وهو التنفير من حب المال والسعي في جمعه . وهي دعوة من شأنها أن تريح بال الفقراء الذين لا يملكون شيئاً . يقول أبو العتاهية :

أيا بانيَ الدنيا لغيرك تَبْتَنِــي ويا جامع الدنيــا لغيرك تجمعُ
ألم تَــرَ أن المرء يحبس مالــه ووارثه فيه غدا يتمتــعُ ؟

وأيضا فإن شهوة جمع المال لا تقف عند حد ، ولا تعرف القناعة . يقول الشاعر محمود الوراق ، وهو ممن انتهوا إلى الزهد في ذلك العَصر :

أراك يزيدك الإثراء حِرْصــاً على الدنيا كأنك لا تموتُ
فهل لك غاية إن صرت يومــا إليها قلت :حسبي قدرضيت ؟!

ولما كانت هذه هي حال من استعبدته شهوة المال فإن تدريب النفس على القناعة صار هو البديل المريح من عناء السعي لإشباع تلك الشهوة التي لا تقف عند حد . وعند ذاك صار هناك مفهومان للغنى ، الأول هو غنى المال ، والثاني هو غنى القناعة . يقول بشر بن الحارث – من زهاد العصر :

قالوا قنعتَ بذا ، قلت القنــوع غنىً ليس الغنى كثرة الأموال والورقِ

وقال أبو العتاهية :

الحرص لؤمٌ ومثلــه الطمعُ ما اجتمع الحرص قطُّ والورعُ
لو قنع الناس بالكفــاف إذن لا تَسَّعوا في الذي به قنعوا

أي لصاروا في سعة وغنى بهذا الكفاف الذي قنعوا به . ومن ثم أصبح الكفاف قيمة يرغب فيها الزاهد ويدعو إليها غيره ، ويؤثرها على غنى المال الذي صار – في منظوره – لا قيمة له . بل إن أبا العتاهية ليرى في طلب الكفاف شرفا للإنسان :

شرف الفتى طلب الكفــا فِ بعفة في مكسبــهْ
يرضى بِقَسْمِ مليكــه متجملا في مطلبـــه

• • •

٥ – وإلى هنا نكون قد وصلنا إلى مرحلة يحق لنا فيها أن نناقش أبا العتاهية الحساب . فهل كان أبو العتاهية زاهدا حقا بهذه المعايير التي رأيناها للزاهد ، أم أنه كان مجرد داعية للزهد ؟

وقد سبق أن ألمحنا إلى أننا نعده داعية إلى الزهد أكثر منه زاهدا . وذلك لسببين رئيسيين : أحدهما عام ، وهو أن العاصمة – كما رأينا – لم تكن البيئة الصالحة لحياة الزهاد الحقيقيين ، وأن الزهاد الحقيقيين كانوا مرابطين هناك في مناطق الثغور ، متهيئين للاستشهاد في سبيل نصرة الإسلام والدفاع عنه والعمل على انتشاره . أما السبب الثاني فيتعلق بأبي العتاهية نفسه ، بما يبرز أمامنا من سلوكه وأقواله . فلو أنه كان زاهدا حقيقيا لكان سلوكه الشخصي ترجمة عملية لأقواله التي لم يمل ترديدها في أشعاره ، وفي مقدمة ذلك أن يرضى لنفسه بعيش الكفاف ، ويقنع بالقليل . وهو الأمر الذي تدلنا الشواهد الكثيرة على أنه لم يكن في سلوك أبي العتاهية ، بل ربما دلتنا الشواهد على أنه لم يكن أقل شراهة إلى المال وجمعه من أبناء بيئته .

يقول أولا :

تزاهَدْتُ في الدنيا وإني لراغب أرى رغبتي ممزوجة بِزَهَادتِي
وعودتُ نفسي عادة فلزمتها أراه عظيما أن أفارق عادتي
إرادة مَدْخولٍ ، وعقلُ مقصر ولو صح لي عقلي لصحت إرادتي

فهو هنا يعترف بأنه « تزاهد » في الدنيا ، وهي صيغة تحمل معنى الادعاء أو معنى المحاولة . فهو إذن قد حاول الزهد ، ولكن رغبته في الحياة كانت أقوى ، فكانت محاولته الزهد تصطدم دائما بهذه الرغبة القوية في الإقبال على الحياة ؛ إذ كان من الصعب عليه أن يتنازل عن عادات ألفها ، يوجب عليه الزهد التخلي عنها ، وهو لذلك يعترف بضعف إرادته ، وقصور تفكيره .

فما تلك العادة إذن التي اعتادها أبو العتاهية ، والتي كان ضعيف الإرادة نحو الإقلاع عنها ؟ إننا ندعي – بلا خالجة شك – أنها كانت عادة جمع المال وكنزه . وأدلتنا على هذا ما يلي :

أولا : كان أبو العتاهية ، كغيره من شعراء العصر ، لا يمدح إلا من أجل الحصول على المال ، فإذا لم يُعْطَ هجا . فقد مدح العباس بن محمد فلم يثبه العباس ، فهجاه [1] بقصيدة يقول في مطلعها :

ألا هل على زمني مُسْعِدُ وأنّي وقد ذهب الأجْوَدُ ؟

وفيها يقول وقد امتد بحنقه على العباس فسحبه على الناس جميعا :

أرى الناس طُرّاً وقد أبرقوا بلؤم الفعال وقد أرْعَدوا
وكل يرى أنه سيد وليس لأفعاله سُودَدُ
فيا ليت شعري إلى أيِّهم إذا عرضت حاجة أقصد ؟
إذا جئت أفضلهم للسلا م ردّ وأحشاؤه تُرْعد
كأنك ، من خوفه للسؤا ل ، في عينه الحية الأسود

(١) النويري : نهاية الأرب ٣/٢١٤ .

هذا الغضب الغاضب على العباس لأنه لم يكافئه على المدح ما كان ليصدر عن شاعر زاهد في الحياة ، يكره المال ويرى في عيش الكفاف مبتغاه . ولكنها طبيعة أبي العتاهية نفسه ، التي لا نتوهمها توهما بل نقرؤها في قوله :

ولنفسي غفلات لم تَـزَلْ   ولها بالشيء أحيانا وَلَـعْ
ولنفسي حين تُعطَى فَـرَحٌ   واضطراب عند مَنْعٍ وَجَزَع

ثانيا : كان معاصرو أبي العتاهية من الشعراء ممن ربطتهم به صلة يعرفون أنه يدعي الزهد ، في حين جمع الأموال الكثيرة واكتنزها .

قال أبو العتاهية في إحدى زهدياته :

سأقنع ما بقيت بقوت يوم   ولا أبغي مكاثرة بمـال
تعالى الله يا سَلْمَ بْنَ عمروٍ   أذَلَّ الحرص أعناق الرجالَ

وسلم بن عمرو هذا هو سلم الخاسر ، من شعراء المجون الذين عاصروا أبا العتاهية ، وكانت له في المهدي والرشيد مدائح .

والخبر يقول إن المأمون حين أنشد بيت أبي العتاهية يخاطب سلما الخاسر قال : إن الحرص لمفسد للدين والمروءة . والله ما عرفت من رجل قط حرصا ولا شرها فرأيت فيه مُصْطَنَعا . فبلغ ذلك سلما ، فقال : ويلي على المخنث الجرار الزنديق (يعني أبا العتاهية) جمع الأموال وكنزها ، وعبأ البدور في بيته ، ثم تزهد مراءاةً ونفاقا ، فأخذ يهتف بي إذا تصديت للطلب [1] .

ثالثا : أن كل من يستقصي أخبار العطايا التي نالها أبو العتاهية من خلفاء بني العباس وغيرهم لا يملك إلا أن يعده من كبار أثرياء عصره . وسنشير هنا في إيجاز إلى بعض هذه العطايا .

---

(١) انظر الديوان ، ص ٢٩٦ هـ ٨ وانظر الخبر برواية مشابهة في « طبقات الشعراء » لابن المعتز ص ١٠٥ – ١٠٦ .

وأول ما يصادفنا منحة قوامها خمسون ألف درهم ، قدمها إليه المهدي عندما رفضت عتبة أن تكون لأبي العتاهية ، وقال له : اشتر بها خيرا من عتبة . فأخذها وانصرف [1] .

ومرة أخرى يعترف أبو العتاهية نفسه أنه في مستهل اتصاله بالمهدي كان مجموع ما وصل إليه منه مائة ألف درهم [2] .

ويروي ابن عبد البر أن أبا العتاهية حج في زمن المهدي وضربت بعده سكة (عملة) ، فلما انصرف كتب إلى المهدي يقول :

خبّرُوني أن من ضَرْب السّنَهْ   جُدُداً بيضاً وحُمْراً حَسَنَهْ
أحْدِثَتْ ، لكنني لم أرهـا   مثلَ ما كنت أرى كل سنة

فبعث إليه المهدي بألف دينار جدد ، وبعشرة آلاف درهم جدد أيضا [3] .

وواضح من هذا الخبر أن أبا العتاهية كان يطلب من الخلفاء الأموال ، وأنه كان من المألوف أن يحصل في كل سنة ، عندما تضرب السكة الجديدة ، على قدر منها ، فهذا الذي بعث به إليه المهدي .

وهو أيضا يستجدي الهادي فيقول :

يا أمين الله مالي   لست أدري اليوم مالي
لم أنَلْ منك الذي قد   نال غيري من نوال
تبذل الحق وتعطي   عن يمين وشمال
وأنا البائس لا تنظر في رقة حالي

(١) نفسه ص ٥٤٨ هـ .
(٢) نفسه ص ٥٢٧ هـ .
(٣) مقدمة ابن عبد البر للديوان ، ص ٣٤ .

ذلك أن الهادي كان قد منحه على إحدى مدائحه فيه عشرة آلاف درهم ، فاستقلهـــا .

وعلى كثرة ما نال أبو العتاهية من منح الرشيد ، كان الرشيد يجري عليه في كل سنة خمسين ألف درهم [1] .

ومن جهة أخرى يحدثنا أبو العتاهية نفسه أنه كان منقطعا إلى صالح المسكين ، وهو ابن أبي جعفر المنصور ، فأصاب منه مائة ألف درهم . ثم كان أن أبدى له صالح بعض الجفوة ، فراح أبو العتاهية يعنفه ويشمخ عليـه بقوله [2] :

أراني صالــح بُغْضـــاً   فأظهرتُ لــه بُغضَـــا
ولا والله لا ينقض إلا زِدتُـــــه نقضــــــا
وإلا زدتـــــه مقتـــا   وإلا زدتـــه رفضـــا
ألا يـــــا مفسد الــود   وقد كان لــه محضــا
تَغَضَّبْتَ مــن الريــح   فما أطلب أن ترضى
لئن كان لك المال المُصَفّى ، إن لي عِرْضــــا

وقس على هذه المبالغ الطائلة ما حصل عليه أبو العتاهية من يزيد بن مَزْيد وزبيدة والمأمون وغيرهم ، مما لو أحصيناه لبلغ ملايين الدراهم . هذا فضلا عن منحة شهرية كان ابن الحسن بن سهل يجريها عليه ، وقيمتها ثلاثة آلاف درهم ، لم يزل يقبضها حتى مات [3] .

وهناك خبر طريف للغاية ، له مغزاه بالنسبة لدلالة سلوك أبي العتاهية إزاء المال ، وما كان يشكل بالنسبة إليه من قيمة . والخبر يتعلق بمسألة هيامه

---

(١) الديوان ، ص ٥٢٦ هـ .
(٢) انظر الإغاني ٨٦/٤ .
(٣) انظر نفسه ٩١/٤ .

بعتبة . إذ أن المهدي لما رق لحال أبي العتاهية كلم الجارية في أن تكون لأبي العتاهية ، فقالت له : يا أمير المؤمنين . أستجير في مروءتك وشرفك وما يلزمك من حق خدمتي وصحبتي أن تخرجني من دار النعمة إلى بائع جرار سوقي دنيء النفس . وبعد ، فإنما يريد الذكر والشهرة ، وليس بعاشق . فإن أردت أن تعرف ما يقول فمرْ له بمال له خطر ، فإنه سيلهيه عني ويشغله عن ذكري . فأمر له المهدي بمائة ألف ، ولم يُسَمِّ ورقا ولا عينا . فأورد أبو العتاهية توقيعه بذلك على الكتاب فأعطوه مائة ألف درهم ، على أنه لم يسمِّ شيئا ، فأبى ولم يرض ؛ وقال : أنا لا أراه وقع إلا بمائة ألف دينار ، فإنه لم يكن ليعوضني منها أقل من هذا . فقالوا : حتى نؤامره إذن في هذا الكتاب . وكان يتردد شهرا يطالب به ، فأشرفت عليه عتبة وقالت له — وقد دخل الدار يقتضي ذلك : يا صفيق الوجه ، لو كنت عاشقا لشغلك العشق عن المفاضلة بين الدراهم والدنانير [1] .

كل هذه الشواهد تجعلنا نعيد النظر في مسألة زهد أبي العتاهية ؛ فهي جميعا تلتقي عند حقيقة واحدة ، هي أنه كان يحب المال ويؤثره على كل شيء ، وأنه أحرز منه في حياته قدرا عظيما ، وأنه ظل على ثرائه إلى أن مات . وهذا السلوك يتعارض كل التعارض مع ما ينبغي للزاهد الحقيقي .

* * *

٦ — وقد استمر تيار الزهد في العصر العباسي يستقطب كثيرا من الشعراء ، حتى من أولئك الذين بدأوا حياتهم بالمجون والتهتك والاستهتار . وأبو نواس مثال مشهور على هذا اللون من الانقلاب في حياة الشاعر .

وعلى الرغم من أن ديوان أبي نواس يتضمن بابا في الزهد — وإن لم يكن كبيرا على كل حال — فإننا أميل إلى التحفظ إزاء معظم الشعر الذي أورده

(١) انظر الديوان ، ص ٦٢٩ — ٦٣٠ — (ه) .

الرواة له في هذا الباب . ولم يكن محض صدفة أن ينسب بعض هذا الشعر مرة إلى أبي نواس ومرة إلى أبي العتاهية . وكل من ألف الأنغام التي وقعها أبو العتاهية في زهدياته لا يتردد كثيرا في أن يحس في معظم زهديات أبي نواس نفس أبي العتاهية . ولسنا نعني هنا القصائد والمقطوعات التي اختلفت الرواية في في نسبتها إلى واحد منهما فحسب ، بل نعني القدر الأعظم من زهديات أبي نواس . ذلك أن مدار هذه الزهديات على معان طالما رددها أبو العتاهية واستأثر بها . هذا من جهة ، ومن جهة أخرى يبرز طابع الأداء الشعري الخاص بأبي العتاهية في هذه الزهديات ، بما يتميز به من عفوية وانسياب في لغته ، وجنوح إلى المنهج التراكمي في إيراد المعاني في صياغة حكمية وفي تلاحق واطراد ، مستقلا كل معنى منها ببيت ، واعتماده على المعجم القرآني في صياغة هذه المعاني بشكل ملحوظ .

ولننظر في المقطوعة التالية لأبي نواس :

الموت منا قريب	وليس عنا بنازحْ
في كل يوم نَعِيٌّ	تصيح منه الصوائح
تشجي القلوب وتبكي	مولولات النوائح
حتى متى أنت تلهو	في غفلة وتمازح ؟!
والموت في كل يوم	في زند عيشك قادح
فاعمل ليوم عَبُوسٍ	من شدة الهول كالح
ولا يَغُرَّنْكَ دنيا	نعيمها عنك نازح
وبغضها لك زين	وحبها لك فاضح

فمدار هذه المقطوعة حول معان كثيرة التردد في شعر أبي العتاهية : الاستهلال بالحديث عن الموت ، والحياة التي تنقص كل يوم متجهة نحو الموت ، أو الموت الذي يتسرب إلى الحيوة لينقص منها يوما بعد يوم حتى يغتالها أخيرا ، والدعوة للعمل من أجل الآخرة ، وعدم الاغترار بنعيم الدنيا لأنه زائل مثلها ...

الخ كل هذا مألوف جدا لدى أبي العتاهية .

وفي قصيدة أخرى لأبي نواس ، مطلعها :

يا بني النقص والعِبَـــرْ وبني الضعف والخَوَرْ

يقول — مستمرا في خطابه :

أين من كـــان قبلكـــم من ذوي البأس والخطر
سائلوا عنهـــمُ المـدا ئِن واستبحثوا الخـبر
سبقونـــا إلى الرحيـــ ل وإنا على الأثـــر
من مضى عبرة لنـــا وغـــداً نحن مُعْتَبَـــر
إن للمـــوت أخـــذةً تسبق اللمـــح بالبصر
فكـــأني بكـــم غـــداً في ثياب من المـــدر
قد نُقلتم مـــن القصـــو ر إلى ظلمة الحـــضر

فمدار الكلام هنا حول من كانوا في حياتهم من ذوي القوة والمكانة ، يزْهونْ بثوب الحياة ، ثم إذا هم ينتهون إلى تراب القبر ، وأن في ذلك عبرة لمن يسكنون القصور الباذخة ويحيون حياة مترفة . وأبو العتاهية مغرم كذلك بتوقيع هذه النغمة بشكل مطرد في شعره ، مع التنويع في أدائها ، ولك أن تلاحظ العفوية في أداء هذا الشعر ، واستغلال المعجم القرآني فيه (اليوم العبوس — اللمح بالبصر) لتحس بنفس أبي العتاهية الشعري .

وأخيرا — اكتفاء ببعض الأمثلة — يقول أبو نواس في مقطوعة زهدية :

كـــل ناعٍ فسيُنْعَـــى كـــل باكٍ فسيُبكَـــى
كل مذخـــور سيفـــنى كـــل مذكُـــورسيُنسى
ليس غيرَ الله يبقـــى من علا فالله أعـــلى
إن شيئا قـــد كُفِينَـــا هُ له نسعى ونشقى
إن للـــشر وللـــخيـــ ـر لَسِيمَا ليس تخفى

كـــل مُسْتَخْفٍ بسرٍّ فمن الله بمـــرأى
لا ترى شيئا عـــلى الله من الأشياء يخفــى

فهذه الأشطر المتلاحقة في الأبيات الثلاثة الأولى ، حيث يتضمن كل شطر حكمة قائمة بذاتها ، إنما تمثل تمثيلا قويا المنهج التراكمي في الأداء الشعري ، ذلك المنهج الذي يتميز به أبو العتاهية [1] .

والآن ، إذا كان هذا الشعر في الزهد ، الذي ينسب إلى أبي نواس ، هو أقرب إلى نفس أبي العتاهية ، بما يحمل من خصائصه المعنوية والفنية ، فماذا يبقى لأبي نواس في هذا الباب ؟

الواقع أننا نتردد كثيرا في الأخذ بخبر تنسك أبي نواس [1] في حياته ، ولا يسلم له أمامنا من شعر الزهد الذي نسب إليه إلا عدد محدود من المقطوعات التي تبرز لنا فيها شخصيته واضحة ، والتي يغلب عليها طابعه في الأداء الشعري . وهي – بعد – مقطوعات تدور حول معنى التوبة ، والتماس العفو والغفران من الله تعالى .

وقد سبق أن أشرنا في الفصل السابق إلى بعض النماذج الشعرية التي قالها أبو نواس ، متحدثا فيها عن العفو عن المذنبين في الآخرة ، ومعارضا بها نظرية المعتزلة . وهنا نقول إن إحساس أبي نواس بوطأة ذنوبه ومعاصيه جعلته بين الحين والحين ، وبخاصة في خريات حياته ، يهتم لهذه المسألة ، فيضرع إلى الله تعالى أن يعفو عنه ويغفر له :

يا رب إن عظمت ذنوبي كثرة فلقد علمت بأن عفوك أعظمُ
إن كان لا يرجوك إلا محسن فبمن يلوذ ويستجير المجرم

---

(١) راجع أرجوزة أبي العتاهية ذات الأمثال ، التي بلغت ثلاثمائة وعشرين بيتاً ، حيث يتمثل هذا المنهج بشكل بارز .
(٢) انظر الاغاني .

أدعوك ربِّ كما أمرت تضرعا   فإذا رددتَ يدي فمن ذا يرحم
مالي إليك وسيلة إلا الرجـــا   وجميل عفوك ، ثم أني مسلم

أو يقول :

أيا من ليس لي منه مجـــيرُ   بعفوك من عذابك أستجيرُ
أنا العبــد المقر بكل ذنــب   وأنت السيد المولى الغفور
فــإن عذبتني فبسوء فعـــلي   وإن تغفر فأنت به جدير
أفر إليك منك ، وأيـــن إلا   إليك يفر منك المستجير ؟!

أو يقول مخاطبا نفسه :

يا كبير الذنب عفو الله من ذنبك أكبرْ
أكبر الأشياء من أصغر عفو الله أصغر

أو يقول ، مقرا بذنبه ، مستشرفا عفو الله عنه :

كم ليلة قد بت ألهــو بهـــا   لو دام ذاك اللهو لِلاَّهِـــي
حرمهـــــا الله وحللتهـــــــا   فكيف بالعفو من الله ؟!

ففي هذه الشواهد نحس بشاعر يمارس تجربة حقيقية ترتبط ارتباطا وثيقا بواقعه النفسي وبأزمته الخاصة . وهي نتيجة طبيعية لحياة شاعر استغرق في اللهو والمجون ، وقارف شتى المعاصي ، تشهد على طبيعيتها شواهد من حيوات كثيرين في كل زمان ومكان . ومن العسير أن نسمي هذا زهدا أو تنسكا ؛ فهو لا يعدو أن يكون ضربا من يقظة الضمير لدى الإنسان ، بعد أن يكون قد استنفد ملذات الحياة ، كما قال أبو نواس نفسه :

فإني قد شبعت من المعـــاصي   ومن لذاتها ، وشبِعْنَ مني

فلا معنى للزهد إذن بالنسبة لإنسان شبع من المعاصي واللذات وشبعت منه ، بل هي النهاية الطبيعية — عندما تفقد كل الأشياء لذتها لدى الإنسان — تلك التي

دفعت بأبي نواس إلى التوبة والتماس العفو والغفران .

* * *

وبعد فكما امتد تيار المجون وتطور عبر القرون كذلك امتد تيار الزهد وتطور . ثم انتهى إلى نظام خاص في السلوك والتعبد . هو ما عرف بالتصوف . وكما ولد الزهد أدبا فقد ولد التصوف أدبا . بل عالما من الأدب ، شعرا ونثرا ، قائما بذاته . ولا سبيل إلى الدخول فيه الآن . ولكن كما كان المجون احتجاجا سلبيا على الواقع . كذلك كان التصوف . إلا في حالات نادرة في التاريخ . شارك فيها الصوفية مشاركة عملية في الانتفاضات الشعبية .

وحين ننظر الآن إلى تياري المجون والزهد في العصر العباسي نرى أن كلا منهما كان يحمل إلى المجتمع نفس القدر من الأضرار النفسية والعملية التي كان يحملها الآخر . فإذا قلنا إن أضرار المجون كانت تتمثل في إشاعة الانحلال والتبذل والاستخفاف بالقيم فإن دعوة الزهد كانت تصيب الحياة العملية المبدعة في صميمها . إذ تشيع في المجتمع جوا من الكآبة القاتلة . وتحمل الإنسان على التواكل والاستسلام . وقد قلنا من قبل إن تفشى أحد هذين التيارين يستدعي الآخر بالضرورة ، وبنفس الدرجة . وهنا نضيف أن الإمعان في أيهما يجلب للحياة نفس القدر من الضرر الذي يجلبه الإمعان في الآخر بالضرورة . إنهما – أخيرا ، وبكل إيجاز – وجهان لعملة واحدة ، إذا فسدت من أحد وجهيها فهي لا محالة فاسدة في الوجهين جميعاً .

الباب الثاني

رحلة الفن في الأدب العباسي

الفصل الأول

عالم الشاعر والذوق الجديد

- ١ -

حين نقول « عالم الشاعر » فإننا نقصد بذلك آفاق التجربة المختلفة التي أتاحها له عصره ومجتمعه . ولعله من البديهي الآن ، بعد ما عرفنا في الفصول السابقة من آفاق الحياة المختلفة في العصر العباسي ، أن نتوقع – في إطار هذا العصر – مجالات أرحب للتجربة الإنسانية والتجربة الفنية على السواء . وليس هذا لأن سنة التطور تقضي به فحسب ، بل لأن ذلك العصر كان بحق أخصب العصور .

لقد شهد هذا العصر كثيراً من وجوه التغيير على المستويات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والفكرية ، انعكست جميعها بشكل ملحوظ في الطراز الحضاري لحياة المجتمع . وفي نتاجه الفكري والروحي على السواء . وقد أصبح إنسان ذلك العصر – لأول مرة – في موقف اختيار صعب بين التاريخ والواقع ؛ التاريخ ممثلا في ميراث العصور الماضية ، والواقع ممثلاً في حياته الجديدة الصاخبة العريضة ، والغنية بشتى ألوان التجارب الحسية والمعنوية جميعاً .

هذا الصراع بين التاريخ والواقع فرضه العصر العباسي على إنسان ذلك العصر فكان موقفاً جديداً في حياته ، عليه أن يعين فيه اختياره . وعلى المستوى الاجتماعي العام تحدد هذا الاختيار ؛ إذ لم يملك الناس في إطار حضارة المدن الجديدة إلا أن يعيشوا الحياة كما حددها هذا الإطار . أما على المستوى الفكري

والروحي فلم يحسم هذا الاختيار بصفة جماعية حسماً نهائياً ، لا لصالح الموروث من قيم العصور السابقة ، ولا لصالح القيم التي نشأت بالضرورة مع الإطار الحضاري الجديد وبسببه . فقد ظلت بعض رواسب القيم القديمة تفرض نفسها ، وتجد من يتشبث بها ، ويرى فيها أرقى ما يمكن أن يصل إليه الإنسان . وفي الوقت نفسه نزعت كثير من النفوس إلى طرح ذلك الموروث والتحلل من أطره التقليدية ، استجابة منهم لدواعي التجارب الجديدة المتاحة .

هذا الموقف الجدلي بين التاريخ والواقع لم يواجهه الإنسان العربي في العصر السابق ، عصر بني أمية ، لأنه ظل فيه مشدوداً إلى حد بعيد — على المستويين الاجتماعي والوجداني — إلى تقاليده القديمة ، يكيف واقعه النفسي في إطارها ، ويتخذ منها مثلاً علياً تحتذي . ومن ثم لم يواجه شعراء ذلك العصر — وهم الصوت الوجداني لعصرهم — أي أزمة مع أنفسهم ، إذ كان الطريق أمامهم واضحاً ومحدداً ، وهو أن يحققوا — قدر طاقتهم — المثل الوجدانية والفنية التي انتهى إليها أسلافهم في العصر الجاهلي . وهم — بصنيعهم هذا — زادوا هذه المثل رسوخاً في النفوس ، حتى إن المجتمع الأدبي في العصر العباسي كان عليه أن يعاني بالضرورة من الصراع بين الأخذ بها وبين طرحها والاستجابة لقيم عصره الجديدة .

لقد تقبل شعراء العصر الأموي قيم الشعر التي كانت قد تكونت في العصر الجاهلي بكل ارتياح ، بل لعلهم هم أنفسهم كانوا يسعون إليها سعياً ، ويقيسون هاماتهم بهامات الفحول من ذلك العصر القديم . أو هم — على الأقل — يدينون لهم بالولاء . فكل شاعر أموي مرموق كان له شاعره الجاهلي ، يتخذه قدوة لنفسه ، ويفضله — لذلك — على غيره من شعراء ذلك العصر .

قيل إن الفرزدق قال : امرؤ القيس أشعر الناس ؛ وقال جرير : النابغة أشعر الناس ؛ وقال الأخطل : الأعشى أشعر الناس ؛ وقال ابن أحمر : زهير

أشعر الناس ؛ وقال ذو الرمة : لبيد أشعر الناس ؛ وقال ابن مقبل : طرفة أشعر الناس ؛ وقال الكميت : عمرو بن كلثوم أشعر الناس [1] ...

والحق إن دراسة فنية لمذاهب هؤلاء الشعراء الأمويين يمكن أن تنتهي بنا إلى حقيقة أن كل شاعر منهم كان يتأثر الشاعر الجاهلي الذي فضله ، فكان بالنسبة إليه المثل الأعلى الشعري .

وعلى هذا النحو ارتبط الشعراء الأمويون -- فرادى ومجتمعين -- بقيم الشعر الجاهلي وسعوا إلى تحقيقها في أشعارهم . ولم يواجهوا لذلك أي أزمة مع واقع حياتهم الخاصة . وربما ساعدهم على اتخاذ هذا الموقف غلبة الطابع العربي على الدولة الأموية . وبقاء كثير من آثار البداوة والقيم البدوية في نفوس الناس

وحين جاء العصر العباسي بثورته الواسعة النطاق كان أبرز انتقال قد تحقق مع هذه الثورة على المستوى الحضاري هو انتقال المجتمع المثقف من مجتمع بداوة إلى مجتمع مدنية وتحضر ، أو من مجتمع البادية إلى مجتمع المدينة ، ومن المجتمع العربي إلى المجتمع الإسلامي . وهنالك طرأت على المجتمع تغيرات جوهرية ، في نمط الحياة اليومية ، وفي العلاقات الاجتماعية . وفي المادة الثقافية . ومن ثم كان طبيعياً أن يواجه أدباء ذلك العصر مطالب هذا الواقع الجديد حين ينطلقون إلى التعبير عن تجاربهم الجديدة . ولكن وسائل هذا التعبير في الوقت نفسه كانت قد استقرت على أشكال بعينها في العصر الأموي على أيدي الشعراء الذين تأثروها . ومن ثم كانت الأزمة الحقيقية التي واجهت شعراء العصر العباسي ماثلة في كونهم يعيشون نمطاً جديداً من الحياة على المستويين المادي والمعنوي . وهم في الوقت نفسه محاصرون بأشكال من التعبير وقيم في الفن الشعري كانت ملائمة في يوم ما لتجارب أسلافهم ولكنها لم تعد ملائمة لعصرهم . والفن -- أو بالأحرى الفنان -- يعاني الأزمة دائماً إذا كانت الحياة سابقة عليه ؛ إذ من طبيعة الفنان أن يعكس نبض الحياة التي يعيشها ، إن

---

(١) أبو زيد القرشي : جمهرة أشعار العرب -- دار صادر ببيروت ١٩٦٣ -- ص ٨٠ .

لم يتقدمها بخطوات .

ولكن إذا كانت الحياة الاجتماعية قابلة للتغير في طفرة واحدة — من خلال ثورة اجتماعية مثلاً — فإن الفن لا يعرف في تطوره الطفرات ؛ وإنما يتحقق التغير فيه على نحو أبطأ نسبياً . وأيضاً فإن المجتمع العباسي لم يتغير في شكل طفرة بين يوم وليلة . حقاً إن معركة « الزاب » كانت فاصلة بين عصرين وإيديولوجيتين ، ولكن كثيراً من إرهاصات التطور على المستوى الاجتماعي كانت قد بدأت في الظهور قبل ذلك ؛ ثم أخذت في ظل الدولة الجديدة تتحقق شيئاً فشيئاً . ومن جهة أخرى فإن القيم العربية أو العنصر العربي بصفة عامة لم يعزل عن الحياة بقيام العباسيين ، بل ظل مدى طويلاً له وجوده وتأثيره .

ومهما يكن من أمر التغير الذي أصاب مضمون الحياة في العصر العباسي فقد ظلت الحقيقة تقول إن اللغة العربية — بكل ميراثها التعبيري — هي أداة الفن القولي ، التي لا مهرب لمتفنن منها ، ولا محيص له عن استخدامها . واللغة ميراث من التقاليد ، وأبنية من وسائل التعبير ، وليست مجرد ألفاظ أو مفردات. وفي مجال الفن الشعري ، حيث تستخدم اللغة استخداماً خاصاً ، يصبح هذا الميراث أكثر اقتداراً على فرض نفسه . والعتابي الشاعر ، وهو من ولد عمرو ابن كلثوم الشاعر وهو شامي من أهل قنسرين [1] — ولهذا الأصل وهذه البيئة دلالة خاصة فيما نحن بصدده — سئل ذات مرة عن السبب في إقباله على قراءة كتب العجم والنقل منها فكان من جوابه : « اللغة لنا والمعاني لهم » . [2] فهذه العبارة — على ضآلتها — بالغة الدلالة على الوضع الأدبي الجديد في العصر العباسي ، بل توشك أن تكون تلخيصاً له . فقد أتاح هذا العصر ما أتاح للناس من ثقافات جديدة منوعة ، وتجارب حيوية مختلفة ، ولكن ظلت أداة التعبير عن ذلك كله هي اللغة العربية بكل ما فيها من إمكانات وطاقات تعبيرية . ومن

---

(١) المرزباني : معجم الشعراء ، ص ٢٤٤ .

(٢) أبو الفضل أحمد بن أبي طاهر : كتاب بغداد — القاهرة ١٩٤٩ — ص ٨٧ .

أجل ذلك ظلت خطوط الاتصال ممتدة بين المدينة ، من حيث هي بيئة الحياة والتجارب الجديدة ، وبين البادية ، بوصفها مصدر اللغة أو الأداة التعبيرية . وقد ظلت هذه الخطوط ممتدة إلى زمن الجاحظ على أقل تقدير . ولهذا فإن إنساناً كالجاحظ ، لم ينهمك أحد في واقع الحياة الجديدة ويتعرف عليه قدر انهماكه وتعرفه ، كان ما يزال مشدوداً إلى البادية وأعراب البادية ، لا من حيث هي طراز حياة ، ولا من حيث هم يمثلون نمطاً سلوكياً مرغوباً فيه ، بل من حيث هم أصحاب لغة ومنطق . ومن ثم فإنه يقول : « ليس في الأرض كلام هو أمتع ولا آنق ، ولا ألذ في الأسماع ، ولا أشد اتصالاً بالعقول السليمة ، ولا أفتَقُ للسان ، ولا أجود تقويماً للبيان ، من طول استماع حديث الأعراب العقلاء الفصحاء ، والعلماء البلغاء » .[1]

وهكذا كان حتماً أن يبقى للغة الأدبية المتوارثة عبر القرون كثير من النفوذ في العصر العباسي ، وأن يستمر كثير من تقاليدها التعبيرية في أدب ذلك العصر .

ولم يكن ذلك الموقف سهلاً على أديب العصر ، الذي يريد أن يكون مخلصاً لواقعه الجديد ، صادقاً في التعبير عنه ، والذي يجد نفسه — من جهة أخرى — محاصراً بقيم وتقاليد فنية عمل الزمن الطويل على ترسيخها وتأكيدها .

ولأن أديب ذلك العصر — على خلاف أديب العصر الأموي — شاء أن يكون ابن بيئته وعصره ، وأن يصدق التعبير عن تجربته الذاتية المرتبطة أوثق الارتباط بهذه البيئة وهذا العصر ، وأن يستجيب في ذلك لثقافة مجتمعه وذوقه العام — لأنه كان كذلك فقد كان طبيعيا أن تنشأ بينه وبين تلك التقاليد الفنية المتوارثة أشكال من الصراع ؛ فهو يحور فيها ويعدل منها قدر طاقته ، وإن تعرض بعض الوقت لسخط الساخطين . وشيئا فشيئا استطاع الذوق الجديد أن يفرض نفسه ويؤكد وجوده .

---

(١) البيان والتبيين ١/١٤٥ .

قال المرزباني : « أخبرني يوسف بن يحيى بن علي المنجم عن أبيه قال : حدثني علي بن مهدي قال : حدثني أبو حاتم السجستاني قال : قلت للأصمعي : أبشار أشعر أو مروان ؟ (يعني مروان بن أبي حفصة) ، قال : بشار أشعرهما . قلت : وكيف ذاك ؟ قال : لأن مروان سلك طريقا كثر سُلاّكه فلم يلحق بمن تقدمه ، وإن بشارا سلك طريقا لم يسلكه أحد ، فانفرد به وأحسن فيه ؛ وهو أكثر فنون شعر ، وأقوى على التصرف ، وأغزر وأكثر بديعا [1] ، ومروان آخذ بمسالك الأوائل » . [2]

وهذا الحكم ومبرراته ، حين يصدر في ذلك الوقت عن الأصمعي ، الراوية العالم ، يدل دلالة واضحة على أن تمسك الشاعر العباسي بمذاهب قدامى الشعراء لم يكن ليرفع من شأنه ؛ لأنه سيقع — من جهة — دونهم ، ولأنه — من جهة أخرى — سيتحرك في إطار ضيق لا يستطيع فيه أن يستوعب تجارب عصره الحقيقية ، أو يأتي بما هو جديد .

— ٢ —

وهكذا بدأ الانقسام في المنحى الشعري بين شعراء العصر العباسي واضحا منذ البداية : فشعراء أرادوا أن يخلصوا لتجارب عصرهم ، وأن يشتقوا معانيهم من الواقع الحضاري الذي كانوا يعيشون في إطاره ، والذي كان يتطور يوما بعد يوم ، وتتسع آفاقه ، وتتجدد معطياته — وشعراء وجدوا أنفسهم مشدودين إلى الماضي ، يعيشون في تراثه أكثر مما يعيشون في حاضرهم ، ويستخدمون لذلك نفس وسائل التعبير التي استخدمها أسلافهم .

ومن هؤلاء الأخيرين كان الشاعر محمد بن مناذر . فأشعاره وما روى عنه

---

(١) المقصود بكلمة البديع حتى ذلك الوقت : المبتدع والجديد المخترع .
(٢) الموشح ، ص ٢٩١ — ٢ .

من أخبار تنطق جميعا بأنه كان ينظر دائما إلى الوراء ، إلى فحول الشعراء القدامى . وربما بدا له في بعض الوقت أن يقيس هامته إلى هاماتهم . حكى الأصمعي قال : « حضرنا مأدبة وأبو محرز خلَفٌ الأحمر وابن مناذر معنا ، فقال ابن مناذر : يا أبا محرز ، إن يكن امرؤ القيس والنابغة وزهير ماتوا فهذه أشعارهم مخلدة ، فقس شعري إلى شعرهم . قال (الأصمعي) : فأخذ (يعني أبا محرز) صفحة مملوءة مرقا فرمى بها عليه » . [1] وهذا الصنيع من أبي محرز يعني أنــه كان ينكر على ابن مناذر أن يتطلع إلى مسامتة أولئك الفحول . لأنه كان بلا شك دونهم . وليس هذا ما يهمنا من الخبر في الدرجة الأولى ، وإن كان له دلالته ، بل يعنينا أن ابن مناذر كان يتطلع إلى الوراء ، فيرى في أولئك الفحول من شعراء الجاهلية مثله الأعلى في الشعر ، فيجتهد في محاكاتهم في شعره ، والتوقيع على أوتارهم . وكان الخطأ الكبير الذي وقع فيه ابن مناذر أنه تصور أنه بمحاكاته أولئك الشعراء يستطيع أن يصبح مثلهم ، غافلاً بذلك عن حقيقتين مهمتين : أولاهما أن أي تقليد لا يمكن أن يبلغ مستوى الأصل . مهما كانت درجة إتقانه ؛ وثانيتهما أنه بهذا التقليد ، وبجريانه في فلك أولئك القدامى ، كان يعزل نفسه عن عصره ؛ عن نبض هذا العصر وعن ذوقه .

ومن أجل هذا نستطيع أن نقول إن ابن مناذر ، ومن سار من معاصريه على طريقته ، قد وقع بين التاريخ والواقع وقوعا لا يحسد عليه ؛ لأنه ما كان في وسعه أن يحقق التاريخ القديم مرة أخرى ، إذ هذا ضد طبائع الأشياء ، كما أنه لم يستطع أن يندمج في تجربة عصره وواقعه الحضاري الجديد .

ويؤكد لنا هذه الحقيقة ما جرى من حوار بين الشاعر أبي العتاهية وابن مناذر ؛ إذ يقول له أبو العتاهية : « إن كنت أردت بشعرك العجّاج ورؤبة

---

(١) الموشح ، ص ٤٥٣ .

فما صنعت شيئا ، وإن كنت أردت شعر أهل زمانك فما أخذت مآخذهم . أرأيت قولك :

ومن عاداك لاقى المَرْمَرِيسا

أي شيء المرمويس ؟ ! » [1] ففي تعليق أبي العتاهية هذا على منحى ابن مناذر الشعري إدراك سليم لحقيقة أن محاكاة الأقدمين لن تضيف شيئا ، وأن العصر يتطلب من الشاعر الذي يعيش فيه الإخلاص له ، لا إلى أي عصر مضى .

ولم يكن ابن مناذر وحده في هذا الاتجاه ، فنحن نقرأ لأبي الخطاب البَهْدَلي قصيدة في مدح الخليفة موسى الهادي ، ينهج فيها النهج القديم ، ويتحرك فيها في إطار المعاني التقليدية ، ويستخدم فيها أوعر مفردات المعجم القديم . وهو يستهلها بقوله :

ماذا يَهيجُكَ من دار بمَحْنِيَة ... كالبُرْد غيّر منها الجِدَّةَ العصُرُ
عفَتْ معارفَها ريح تُنَسِّمُها ... حتى كأن بقايا رسمها سُطُر
أزْرَى بجِدَّتِها بعدي وغيرها ... هوجُ الرياح التي تغدو وتبتكر
دارٌ لواضحة الخدين ناعمة ... غَرْثَى [2] الوشاح لها في دلِّها خفَر [3]

إلى أن يأخذ في مدح الخليفة ، بعد هذه المقدمة التقليدية ، فيقول :

ما مُخْدِرٌ خَدِرٌ مستأسدٌ أسد ... ضُبَارم خادر ذو صولة زَئِرُ [4]
غضنفر غَضِفٌ قِرْضَابَةٌ ثَقِفٌ ... مسترعب لقلوب الناس مصطبر [5]
ذو بَرْثَنٍ شرت ضخم مزوّره ... خَبَعْثَنُ الخلق في أخلاقه زَعَر [6]

---

(١) نفسه ، ص ٥٦١ .

(٢) أي أن خصرها دقيق فلا يملأ الوشاح .

(٣) الدل : الدلال . الخفر : الحياء .

(٤) يقال للأسد مخدر وخادر : أي مقيم في خدره ، وهو عرينه . والضبارم : الأسد .

(٥) غضف : مسترخي الأذن . القرضابة : القطاع . ثقف : خفيف .

(٦) شرت : محدد الأنياب . خبعثن : عظيم . زعر : شراسة .

جَأْبُ الشراسيف رحب الجوف مفترس عند التجاوُل للأقران مُهْتَصِر [1]
عَفَرْنَس أهْرَتُ الشدقين ذو حَنَق لِلقِرْن عند لِقَا الأقران مقتسر [2]
جَهْم المحيا، هَمُوس، لا يُنَهْنِهَه صوت الرجال . ولا للزجر ينزجر
. . . .
ببالغ عُشْرَ عُشْرٍ من شجاعته إذا تنازلت الأبطال واشتجروا
بل أنت أجرأ منه في تقدمه وأنت أقدم منه حين يجتر .. الخ

وهكذا مضى الشاعر يحشد أوصاف الأسد وأسماءه المختلفة في ثمانية أبيات ليقول إن شجاعته لا تساوي واحداً في المائة من شجاعة الهادي . ولا أحسب أن مثل هذا القدر من الغريب الذي تضمنته هذه الأبيات قد وقع في مثل عددها من قصيدة قديمة . والأمر كله ينتهي بنا إلى معنى كان قد صار مبتذلاً ، هو أن الممدوح أشجع من الأسد . والغريب أن الهادي استحسن هذه القصيدة وأعجب بها ، وأمر لأبي الخطاب بألف دينار وكساء وحمله [3] ، مع أنه من الواضح أن هذا الشعر لم يكن ينتمي لا روحا ولا معنى ولا صياغة إلى روح العصر وذوق العصر .

وهذا الاتجاه نفسه نجده كذلك لدى الشاعر بكر بن النطّاح [4] ، من معاصري هارون الرشيد . كما نجده لدى عبد الملك بن عبد الرحيم الحارثي ، حيث تحدد لنا الأحكام التي صدرت على شعره ، وكذلك شعره ، موقعه بالنسبة لعصره . يقول عنه ابن المعتز : « كان الحارثي شاعراً مفلقا مفوهاً مقتدراً مطبوعاً ، وكان لا يشبه بشعره شعر المحدثين الحضريين . وكان نمطه

---

(١) جأب : غليظ . الشراسيف : أطراف الأضلاع .
(٢) عفرنس : غليظ العنق . أهرت : واسع .
(٣) طبقات ابن المعتز ، ص ١٣٣ .
(٤) راجع أخباره وشعره في « الموشح ص ٣٨٣ ، ٤٥٦ وطبقات ابن المعتز ص ٢١٧ والأغاني ٢/١٨ ومعاهد التنصيص ١/٣٠ .

نمط الأعراب » . [1] وبعد أن يورد نموذجاً من شعره يفخر فيه بنفسه ، يعود فيقول : « فاجتمعت الشعراء والأدباء على أن هذه الأبيات ليست من نمط عصره » . [2] فإذا نحن ضمنا هذين الحكمين أحدهما إلى الآخر خرج لنا أن شعراء العصر العباسي وأدباءه كانوا قد صاروا على وعي كاف بأن هناك نمطاً حضرياً في الشعر وآخر أعرابياً (لعلهم قصدوا بدوياً) ، وأن النمط الحضري هو النمط الملائم للعصر ، أما النمط الأعرابي فلم يكن ينتمي إليه . ويبدو أن إعجابهم بذلك النمط الأعرابي – إذا هم أبدوا إعجابا به – كان من قبيل إعجابهم بالقدرة على المحاكاة في ذاتها ؛ فالناس يعجبون بالمحاكاة من حيث إنها تذكرهم بالأصل [3] . ولكنهم مع إعجابهم بهذا الشعر لم يكونوا ينفعلون به ويحسون فيه نبض عصرهم ، كما كان شأنهم بالنسبة لما سموه بالشعر الحضري . إنهم يذوقون الشعر الأعرابي في إطاره التاريخي ، بوصفه معبراً عن عصر مضى ، وعن المثل الأعلى الشعري في ذلك العصر ، ولكنهم بعد ذلك لا يرضونه معبراً عن عصرهم وعن ذوقهم الجديد .

وكما لم يرض أبو العتاهية عن شعر ابن مناذر ، حيث إنه لم يبلغ شأو القدامى كما لم يستجب لذوق عصره ، فكذلك لم يرض الأعراب والآخذون بمذهبهم عن شعر أبي العتاهية . فقد سأل ابن الأعرابي الراوية العلامة ، أبا بَرْزَة الأعرابي – أحد بني قيس بن ثعلبة : أيعجبك قول أبي العتاهية :

ألا يا عُتْبَةُ الساعهْ أموت الساعةَ الساعهْ

---

(1) طبقات ابن المعتز ، ص ٢٧٦ .

(2) نفسه ، ص ٢٧٧ .

(3) انظر في هذا كتاب « فن الشعر » لأرسطو طاليس – ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوي – ط النهضة المصرية ١٩٥٣ . وكتاب : « فن الأدب – المحاكاة » للدكتور سهير القلماوي – ط الحلبي بمصر ١٩٥٣ .

فقال : والله ما يعجبني . وفي رواية أخرى قال الأعرابي : لا والله . ولكنه يغمني [1] .

ولقى ابن مناذر أبا العتاهية ، فقال له أبو العتاهية : كم تقول في اليوم ؟ قال ربما قلت العشرين وأكثر ، وربما أقول خمسة أو ستة . فقال له أبو العتاهية : لكني لو أشاء أن أقول ألف بيت لقلت . قال ابن مناذر لأبي العتاهية : أنا أقول مثل قولي :

هل لشيء فات من مردودِ [2] أو لِحَيٍّ مؤمَّلٍ من خلودِ

حتى أنشده القصيدة — وأنت تقول :

ألا يا عتبة الساعهْ أموت الساعة الساعهْ

وتقول :

إن الدنيا قد غرّتْنَا واستعلتنا واستلْهتْنَا
لسنا ندري ما فرطنا فيها إلا ما قدّمنا

ولو رضيت أن أقول مثل هذا لأكثرت [3] .

وقد كان طبيعيا أمام هذا الانقسام الذوقي أن يتهم أصحاب الذوق القديم الشعراء المحدثين بضعفهم وعدم اقتدارهم على الأشكال التقليدية . والحقيقة أن المسألة لم تكن مسألة ضعف أو قوة ، بل كانت — في المحل — مسألة ذوق وتجربة . ومن أجل هذا قبل شعراء المذهب الجديد التحدي ، لكي يؤكدوا للتقليديين أنهم قادرون على النسج على المنوال القديم إن هم شاءوا ، وأنهم لا يعزفون عن ذلك لضعف فيهم .

---

(١) الموشح ، ص ٣٩٦ ، ٣٩٧ .

(٢) فيه كسر ، ورواية ابن المعتز أفضل ، وهي :

كل حي لاقى الحمام فمـودِ ما لحي مؤمل من خلود

(٣) الموشح ، ص ٣٩٨ .

رووا أن بشاراً حضر يوما مجلس عقبة بن سَلْم الهنائي ، وحضر المجلس عقبة بن رؤبة بن العجاج ، الذي أنشد عقبة بن سلم أرجوزة يمدحه فيها ، فأحسن بشار بمحضره ، وأقبل يستحسن أرجوزته . فلما فرغ من الشعر التفت إلى بشار وقال : يا أبا معاذ ، هذا طراز لا تحسنه أنت ولا نظراؤك . فغضب بشار وقال : ألي تقول هذا ؟ والله إني لأرجز منك ومن أبيك ومن جدك . ثم غدا على عقبة بن سلم بأرجوزته الدالية ، التي يقول في مستهلها :

يا طَلَلَ الحيِّ بِذاتِ الصَّمْدِ بالله خبِّر كيف كنت بعدي

وفيها يقول :

الحُرُّ يلحى ، والعصا للعبد وليس للمُلْحِفِ مثل الردِّ
وصاحبٍ كالدُّمَّلِ المُمِدِّ حمَلته في رقعة من جلدي

فأعجب به عقبة ، وقال لابن رؤبة : والله ما قلت أنت ولا أبوك ولا جدك مثل هذا . ووصل بشارا وأجزل له العطية (١) .

هكذا قبل بشار التحدي ، حين ظن عقبة أن المحدثين من الشعراء لا قِبَلَ لهم بفن الرجز ، فإذا هو ينشىء تلك الأرجوزة ، التي ينهج فيها نهج القصيدة التقليدية في المدح ، من وقوف على الأطلال ، واستشعار الوحشة لخلوها من أحبابه ، ثم حديث في النسيب ، قبل أن يصل إلى الممدوح . على أن من يتأمل هذه الأرجوزة لا يفوته أن يدرك أنها وإن كانت تجري من حيث الشكل والنهج الشعري مجرى هذا النمط الشعري القديم الذي عرف به الشاعر رؤبة وأبوه العجاج – ما تزال تحمل على الرغم من كل شيء نفَس الشعر الجديد وميسمه . ومن ثم نستطيع أن نقول إن بشاراً حين قبل التحدي لم يخرج مع ذلك عن طبيعته ، فأثبت بذلك اقتداره حين أخلص في الوقت نفسه إلى رؤيته العصرية .

---

(١) انظر الموشح ، ص ٥٥٦ وطبقات ابن المعتز ، ص ٢٥ – ٢٦ .

والواقع أن معظم شعر بشار الجاد يتميز بهذا الطابع العام أعني أنه شعر يذكرنا في إطاره العام برنين الشعر التقليدي القديم ، ولكنه مع التأمل تتكشف لنا جدته من حيث الرؤية والصياغة .

وهذا مثال يؤكد ما نذهب إليه . يقول بشار :

أمِنْ تَجَنِّي حبيب راح غضبانـــا	أصبحتَ في سَكَرَاتِ الموت سكرانَا
لا تعرفُ النوم، من شوق إلى شَجَنٍ	كأنما لا ترى للناس أشجانـــا
أودُّ من لم يُنِلْني مــن مودتـــه	إلا سلامــا يرد القلـــب حيرانـــا
يا قومُ ، أذْنِي لبعض الحيِّ عاشقـــة	والأذن تعشق قبل العين أحيانـــا

ويعلق ابن المعتز على هذا فيقول : « وهذا معنى لم يسبقه إليه أحد » . [1] ونضيف أن الصورة الموسيقية لهذه الأبيات وإن حملت رنينا مألوفا لأسماع قراء الشعر القديم ، ما تزال لغتها ودوداً تعرف طريقها إلى القلب . وتكشف في صاحبها عن روح مهذب ، وذوق صقلته الحضارة .

وحين نقول عن هذا النموذج من شعر بشار إنه من شعره الجاد فإن هذا قد يثير السؤال : وهل هناك شعر جاد وشعر غير جاد ؟

والإجابة عن هذا السؤال تقف بنا وجها لوجه أمام ظاهرة في حياة الشعر العباسي . ونقصد بها انقسام النتاج الشعري في ذلك العصر قسمين : قسما كان يتجه به الشاعر إلى خاصة المتأدبين ، وقسما يتجه فيه إلى عامة الشعب . صحيح أن قدراً من الشعر العربي القديم منذ العصر الجاهلي كان يقال في أغراض شعبية ، كأغاني الاستسقاء ورجز الحداء وترقيص الأطفال [2] . كالذي قاله الزبير بن العوام يرقص ابنه عروة [3] :

(١) طبقات الشعراء ، ص ٢٩ .

(٢) راجع حسين نصار : الشعر الشعبي العربي – المكتبة الثقافية ، مايو ١٩٦٢ – ص ٥٦ فما بعدها .

(٣) البيان والتبيين ١ / ١٨٠ .

أبيض من آل أبـــي عتيـــق مبارَكٌ من ولـَــدِ الصِّدِّيقِ
أَلَذُّهُ كما ألـــذُّ ريقـــي

ولكنه قدر ضئيل على كل حال ، لا يشكل ظاهرة عامة . أما في العصر العباسي فقد كثر الشعر الذي يتجه به الشاعر إلى القطاع العريض من الشعب ، فيكون بذلك أكثر ذيوعا ودورانا على الألسن .

وقد برزت هذه الظاهرة ابتداء من بشار ، كما استفاضت في أشعار أبي العتاهية ، وكذلك برزت في شعر أبي نواس ، ثم لدى كثير من شعراء الطبقة الثانية ومن يليهم ، وبصفة خاصة لدى شعراء التحامق والكُدْيَة ، ابتداء من أبي الشمَقْمق وحتى ابن حجاج وابن سكرة وأضرابهما .

روى أحمد بن خلاء عن أبيه أنه قال : قلت لبشار : يا أبا مُعاذ ، إنك لتجيء بالأمر المُهَجَّن . قال : وما ذاك ؟ قلت : إنك تقول :

إذا ما غَضِبْنَا غَضْبَـــة مُضَرِية هتَكْنا حجابَ الشمس أو مَطَرَتْ دما
إذا ما أعَرْنا سيداً مـــن قبيلـــــة ذُرَى منبر ، صلى علينا وسلمـــا

ثم تقول :

رَبَابـــةُ ربـــةُ البيـــتِ تصب الخَلَّ في الزيتِ
لها عشـــر دجاجـــات وديك حســـن الصوت

فقال : كل شيء في موضعه . وربابة هذه جارية لي ، وأنا لا آكل البيض من السوق ، فربابة هذه لها عشر دجاجات وديك ، وهي تجمع عليّ هذا البيض وتحفظه لي ، فكان هذا من قولي لها أحب إليها وأحسن عندها من :

قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل (١)

ومن هذا اللون كذلك أبيات قالها على لسان حمار له كان قد نفق ؛ فقد

(١) الموشح ، ص ٣٨٧ – ٨ .

زعم أن الحمار أتاه في المنام فسأله بشار : لم مت ؟ ألم أكن أحسن إليك ؟ فقال الحمار :

سيدي خذ بي أتانا عند باب الأصفهاني
تيمتني ببنان وبدل قد شجاني
تيمتني يوم رحنا بثناياها الحسان
وبغنج ودلال سل جسمي وبراني
ولها خد أسيل مثل خد الشيفران
فلذا مت ولو عشت إذن طال هواني

وحين سئل بشار عن معنى « الشيفران » أجاب : ما يدريني ؟ ! هذا من غريب الحمار ، فإذا لقيته فاسأله [1] .

وفي تعليق بشار هذا سخرية واضحة من الشعراء الذين كانوا ما يزالون يتصورون أن قوة الشعر وروعته ورفعته لا تكون إلا باستخدام الألفاظ الغريبة وحشو القصيدة بها . وبعيداً عن هذه السخرية كانت أبيات بشار هذه من ذلك النمط الذي يقبل عليه عامة الشعب . لما فيه من بساطة ودعابة ، إقبالهم على أشعار أبي العتاهية . لما فيها من بساطة ودعوة إلى الزهد . ذلك أن الدعابة والزهد كلاهما مما يستهوي الإنسان الشعبي .

ومعنى كل هذا أن العنصر الشعبي كان في العصر العباسي قد بدأ يفرض ذوقه في مجال الأدب : ويؤثر بذلك في تشكيل مفاهيم الشعراء والكتاب الأدبية . وفي هذا الصدد نتذكر كيف أن الجاحظ قد حرص في كتبه على أن يجمع دائما بين الكلمة الجادة والنادرة اللطيفة ، بين أقوال الزهاد مثلاً ودعابات الحمقى ، ولم يجد حرجا في أن يروي النكتة بلغة أفراد الشعب العاديين (البلديين كما يسميهم) . ومن هنا كان في كتبه ما يرضي الخاصة ويمتع العامة . وكل هذا

---

(١) الأغاني ٣ / ٢٣١ .

كان بلا شك بتأثير الأوضاع الاجتماعية وتكوين المجتمع الجديد في العصر العباسي .

فإذا قلنا الآن إن المجتمع العباسي خلق ذوقا جديداً لإنسان العصر ، وأن هذا الذوق كان له تأثير في تغيير كثير من التصورات والمفاهيم الأدبية ، ومن ثم في النتاج الأدبى نفسه ، لم نبعد .

وهنالك خبر طريف له دلالته فيما نحن بصدده من تأكيد أن الذوق الجديد في العصر العباسي استطاع — على الرغم من كل شيء — أن يفرض نفسه على الحياة الأدبية . والخبر [1] يتعلق بقول أبي تمام من قصيدة يمدح بها أحمد بن الخليفة المعتصم :

إقــدام عمرو ، في سماحة حاتم   في حِلْم أحنَفَ ، في ذَكاء إياس

فقد قيل له : أما تخزي ؟! تشبه أحمد بن المعتصم ، وهو في بيت الخلافة وبيت هاشم ، بهؤلاء الأعراب ؟ فزاد فيها بعد ذلك قوله :

لا تنكروا ضربي له من دونــــه   مَثَلاً شَرُودا في الندى والبَاس

فالله قــد ضرب الأقل لنــــوره   مثلا من المِشكَاةِ والنِّبْراس

وفحوى هذا الخبر أن الأشخاص الذين ذكرهم أبو تمام في بيته بوصفهم رموزاً لمجموعة من القيم التي يريد أن يخلعها على ممدوحه . كانوا ينتمون إلى أزمان مضت . كان كل واحد منهم فيها يضرب به المثل في فضيلة من الفضائل . وربما خيل لأبي تمام حين قال ذلك البيت أنه أتى بالعجب المعجب . إذ جمع لممدوحه فيه أربع فضائل كانت مفرقة في أربعة ممن ذاع صيتهم من العرب القدامى . والحق إنه بالمقياس البلاغي العام قد أبدع . ولكن المشكلة لم تتعلق بالأداء الشعري في ذاته ، بل بالمغزى المعنوي أو — إن شئنا — الرؤية الحضارية . ذلك أن أبا تمام في هذا البيت حاول أن يرتد بابن الخليفة إلى

(١) انظر الموشح ، ص ٥٠١ — ٥٠٢ .

الماضي ، إلى التاريخ ، وأن ينظر إليه في هذا الإطار . أعني في إطار تلك المجموعة من الشخصيات العربية القديمة . لكن الذوق العام نفر من هــذه المشاكلة ؛ إذ العصر غير العصر . والرجال غير الرجال . والحياة بعامة غير الحياة . وفي استجابة أبي تمام لهذه المؤاخذة . وفيما قدمه في البيتين من اعتذار ، ما يدل على أنه – وإن استهوته جاذبية الماضي بعض الوقت – ما زال ابن عصره ، المنسجم آخر الأمر مع ذوقه العام .

ومرة أخرى يجد الذوق الأدبي الجديد من يدافع عنه ، لا لمجرد الدفاع عن الجديد في ذاته ، بل لأن ذلك الجديد كان قوي الارتباط بواقع الشاعر المادي والنفسي ؛ فهو إذن تعبير عن تجارب حية . عاشها الشاعر في بيئته الجديدة . فقد كان بعض المتزمتين يعيبون شعر عبدالله بن المعتز بهلهلة نسجه . وافتقاره إلى الجزالة والفخامة . وهبوطه لذلك عن مستوى الفحول من قدامى الشعراء . وقد تصدى أبو الفرج الأصفهاني للدفاع عنه ، فكان في دفاعه منتصرا للمبدأ نفسه ، أعني مبدأ أن يكون الشاعر صادقا مع نفسه فيما يقول . معبرا عن تجاربه الواقعية الحية بما يناسب ذلك من وسائل التعبير ، وألايفصل نفسه عن واقعه وعصره لكي يعيش في إطار زمن كان قد صار تاريخا ، أو واقع كان لا يحيا إلا فيما بقي من كلمات . وهذا ما نستشفه في يسر من دفاع أبي الفرج حين يقول عن شعر ابن المعتز : « إن كان فيه رقة الملوكية وغزل الظرفاء وهلهلة المحدثين فإن فيه أشياء كثيرة تجري في أسلوب المجيدين ، ولا تقصر عن مدى السابقين . وأشياء ظريفة من أشعار الملوك في جنس ما هم بسبيله . ليس عليه أن يتشبه فيها بفحول الجاهلية ؛ فليس يمكن واصفا لصبوح في مجلس شكل ظريف ، بين ندامى وقيان . على ميادين من النوْر والبنفسج والنرجس ومنضود من أمثال ذلك ، إلى غير ما ذكرته ... أن يعدل بذلك عما يشبهه من الكلام السَّبْط الرقيق ، الذي يفهمه كل من حضر . إلى جَعْد الكلام ووحشيِّه . وإلى وصف البيد والمهامه ، والظبي والظليم . والناقة والجمل . والديار والقفار ، والمنازل الخالية المهجورة ، ولا إذا عدل عن ذلك وأحسن قيل له مسيء . ولا أن

يغمط حقه كله إذا أحسن الكثير ، وتوسط في البعض ، وقصر في اليسير »[1] .

القضية إذن كانت قد صارت واضحة ومحددة كل التحديد ، وهي أن الإطار الحضاري الذي عرفه شاعر العصر العباسي كان يختلف كل الاختلاف عن الإطار الذي عاش فيه الشاعر القديم وتشكلت تجربته في نطاقه ؛ بل إن المسافة بين الإطارين كانت قد صارت باهظة . إنها المسافة — كما قلنا — بين المدينة والبادية .

وقد سبق أن رأينا عند حديثنا عن وجهي الحياة اللاهي والجاد في المجتمع العباسي كيف أن الشاعر أبا نواس كان ينكر أن يكون له نصيب في الفروسية ، إذ أنه لم يخلق لها ، وأنه إنما خلق للهو والطرب :

يا بشر مالي والسيف والحربِ وإن نجمي للّهو والطربِ

ولكن إذا كان المقصود بالفروسية القصف والمجون فإنه عند ذاك يكون — كما يقول — فارس العرب ، وهو بذلك ينقل الفروسية من معناها القديم المرتبط بالحرب ، الذي اشتهر به منذ العصر الجاهلي كثير من العرب حتّى صار قيمة عليا من قيمهم الاجتماعية — ينقله إلى معنى جديد وغريب ، ولكنه مع ذلك يعكس مضمونا جديدا لبعض قطاعات الحياة في المجتمع العباسي . ونقول لبعض قطاعات الحياة في المجتمع العباسي لأن الفروسية بمعناها المعروف لم تكن قد انتهت في ذلك المجتمع ، بل كان هناك كثير من أبطال الحروب ، وكان منهم من جمع بين فروسية السيف وفروسية الكلمة . لكن مجتمع المدينة فيما يبدو كان بصفة عامة قد استغرق في حياته الجديدة فنسي الفروسية القديمة ومعانيها ، أو شاء أن ينساها . ومن ثم لم يكن أبو نواس وحده فيما ذهب إليه ، فإننا نجد الرقاشي (الفضل بن عبد الصمد ، مولي ربيعة) يذهب كذلك مذهبه .

لما قال أبو دلف العجلي — وكان فارسا بكل معاني الكلمة — قصيدته التي يقول فيها :

---

(١) الأغاني ١٠ / ٢٨٦ - ٧ (ط بيروت) .

ناوليني الدِّرْعَ قــــدطا ل عن الحرب جِمامِي

قال الرقاشي مجيبا له [1] :

جنِّبيني الدرع قد طـال ل عن القصف جمامي
واكسري البيضة والمِطْـ رَدَ وابْدَيْ بالحسـام
واقذفي في لُجّةِ البحـــ ر بقوسي وسهـامـي
وبِتُرْسي وبـــــرمحـي وبسرجـــي ولجـامي
واعقِري مُهري ، أصاب الله مهري بالصدام [2]
أنـــا لا أطلب أن يعرف في الحرب مقــــامي
وبحسبي أن تـــــراني بين فتيـــان كرام
نهزم الــراح إذا مـــا همَّ قوم بـــانهــزام
ونُخلّي الضربَ والطعنَ لأجـــــاد وهـــام
لِشَقِيٍّ قـــال قد طـا ل عن الحرب جمامـي

فالرقاشي هنا ينقض معنى الفروسية الذي يبرز من خلال كلمة أبي دلف ، الذي كان قد أحس – شأنه في هذا شأن الفرسان – بأن استجمامه من الحرب قد طال ، وأن زمنا طويلا قد مضى عليه دون أن يخرج إلى الحرب . وإنه ليحن إليها فيطلب درعه (إشارة إلى عدته في الحرب) للخروج إليها .

هذا الموقف ينقضه الرقاشي ، إذ يطلب – على العكس – إبعاد آلات الحرب عنه وكسرها والإلقاء بها جميعا إلى البحر . أما الفرس فيأمر بعقره ، ويدعو الله أن يصيبه بمرض يقعده أو يقضي عليه . كل ذلك لأنه لا يريد أن يكون فارسا ، ولا يريد أن يتحدث الناس عن فروسيته في الحرب . إنه يطرح هذه القيمة الاجتماعية جانبا ، مكتفيا بانضمامه إلى الفتيان الكرام – كما يصفهم –

---

(1) طبقات ابن المعتز ٢٢٧ .
(2) الصدام : داء يصيب الدواب في رءوسها .

الذين يحاربون معركة من نوع آخر ، هي معركة القصف وتعاطي الخمر ، حتى يهزموها دون أن تنال منهم . أما معارك الضرب والطعن للأجساد والرءوس فإنه يتركها لأولئك الأشقياء — كما يصفهم كذلك — الذين يسعون إليها ، كأبي دلف .

وهكذا يضع الرقاشي القيمتين الاجتماعيتين جنبا إلى جنب : فروسية الحرب وفروسية الشرب ، مفضلا الثانية على الأولى ، ناظرا إلى فرسان الحرب في عصره بوصفهم — في تقديره — أشقياء تعساء . ولا نحسب أن مثل هـذه المفاضلة كان يمكن أن يخطر على بال إنسان قبل العصر العباسي ، فضلا عن طرح قيمة الفروسية جانبا والرثاء لأصحابها . ولكن مجتمع المدينة في ذلك العصر سمح بهذه المفاضلة .

هذا المظهر الجديد ، الذي قد يوصف بأنه من مظاهر التحلل الاجتماعي ، كما قد يوصف بأنه أثر من آثار التحضر والاستغراق في المدنية ، كان يشير إلى أن ذوق العصر قد تغير ، وأن أشياء كانت تثير الانفعال لدى الإنسان العربي من قبل لم تعد لها نفس الإثارة لدى قطاع عريض من أهل مدن العراق .

— ٣ —

وقد كان من أبرز مظاهر الاتجاه إلى الذوق الجديد والصراع حوله مع ذلك ما استفاض في العصر العباسي منذ وقت مبكر فيه من دعوة إلى ما نسميه الآن بواقعية التجربة الشعرية ، أي أن يشتق الشاعر موضوعات شعره مما يعانيه في حياته وفي بيئته المادية والاجتماعية الخاصة . وبرز هذا الصراع بشكل واضح في مسألة المقدمة الطللية لقصيدة المدح . فالمدح ظل من الموضوعات الشعرية المطلوبة في العصر العباسي ، بل لعله صار في ذلك العصر أكثر استفاضة منه في أي زمن مضى . وكان من التقليد المتبع في قصيدة المدح وقوف الشاعر في مستهلها على

الأطلال ، وتذكر الأيام الخوالي ، أيام صباه وأنسه بأحبائه ، وما كان من رحيلهم بعد ذلك حتى لم يبق من آثارهم سوى النؤى والأحجار .

وجد الشاعر العباسي أن هذا التقليد لا يمت إلى حياته في المدينة بصلة . وليست له – نتيجة لذلك – أي أبعاد شعورية حقيقية في نفسه ، ولكنه في الوقت نفسه قد صار مع الزمن جزءا أساسيا من بنية قصيدة المدح . ومن ثم برزت المشكلة . إن الأغلبية العظمى من شعراء العصر كانوا يمدحون . وكان جزء أساسي من شهرتهم راجعا إلى ما قالوه من مدائح في ذوي الشأن . فهم يقبلون إذن على المدح لتحقيق غرضين جوهريين : الحصول على المال وكسب الشهرة . ولكن هل تراهم يضحون بتجاربهم الشعورية الخاصة ، ويلزمون أنفسهم بتقليد الوقوف على الأطلال في مستهل مدائحهم ، أم يكونون مخلصين إلى عصرهم وتجارب هذا العصر وذوقه ، ويعفون أنفسهم عند ذاك من هذا الالتزام ؟ هذه هي المشكلة .

وقد انعكس هذا الصراع في مواقف الشعراء المختلفين من هذه المشكلة ؛ فبعضهم رفض الالتزام بذلك التقليد . ورأى من الضروري الاستعاضة عنه بالحديث في موضوع آخر يتصل اتصالا قويا بتجاربه الحية التي يعيشها في مجتمعه . والتي هي أقرب إلى حياة الناس من ذلك التقليد . وبعضهم آثر أن يعزل قضية الإبداع الشعري عن تجارب العصر ووجهه الحضاري وذوقه الخاص ، متشبثا بالنموذج التقليدي بوصفه المثل الأعلى الشعري . الأولون آثروا أن يشتقوا مثلهم الأعلى الشعري من واقعهم النفسي والاجتماعي الخاص ، والآخرون تمسكوا بالمثل الأعلى الشعري القديم وتمثلوه فوق الزمن المتغير . الأولون كانوا واقعيين في نظرتهم والآخرون مثاليين . الأولون يعيشون الزمن ، والآخرون يعيشون المطلق .

وقد كان الشاعر مطيع بن إياس أول من ركز لواء الدعوة الجديدة بقوله[1] :

---

(١) الأغاني ١٣ / ٣٢٢ .

لأحسن من بيد يَحَـارُ بها الفتى ومن جَـلَـيْطَيٌ وصفكما سلْعَا
تلاحُظ عينيْ عاشقين ، كلاهمـا له مقلة في وجه صاحبه ترعـى

وربما كان أبو نواس أبرز شعراء العصر الذين لم يكتفوا برفض ذلك التقليد بل تهكموا به وسخروا من أصحابه تهكما لاذعا وسخرية مرة .

وقد سبق أن ذكرنا في الفصل الخاص بالصراع بين العرب والروم (ص ٨٨) أبيات أبي نواس التي يقول في مستهلها :

دع الأطلال تسفيها الجنـوبُ وتبكي عهد جدتها الخطوبُ

وهي الأبيات التي وازن فيها أبو نواس بين حياة البدو وحياة المتحضرين من أهل المدن ، محقرا لشأن الأولى ، رافعا من شأن الثانية ، والتي كانت جزءا من حرب الموالي للعنصر العربي وكل ما ينتمي إليه . والحق إن أصحاب الحماسة للذوق الجديد في العصر العباسي كانوا في معظم الأحوال من الموالي . ومن ثم فقد أخذت الحملة على المقدمة الطللية في قصيدة المدح بعدا آخر سوى مـا ذكرنا ، هو أنها كانت جزءا من حملة الموالي العامة ضد العرب . ومن أجل ذلك كان طبيعيا أن تستمر حماسة العرب أو الموالين لهم لهذه المقدمة وهذا التقليد ، لمـا في ذلك من تأكيد لاستمرارية العنصر العربي حتى في تلك البيئة التي تعددت فيها الأجناس . وسوف تفسر لنا هذه الحقيقة تشجيع الخلفاء لقصائد المدح التي تتمسك بالتقاليد القديمة وإعجابهم بها ، بل ربما فسرت لنا كذلك المدائح التي التزم أصحابها فيها بالمقدمة الطللية حتى من بين الشعراء أنفسهم ، الذين كانوا ينقمون على هذا التقليد ويدعون إلى الذوق الجديد .

ويمكننا أن نقول إن الدعوة إلى ترك تقليد الوقوف على الأطلال إنما بدأت ببشار بن برد ، رأس المجددين . فقد أورد له الجاحظ [1] بيتين يقول فيهما :

كيف يبكي لمَحْبِسٍ في طلولٍ من سيبكي لحبس يوم طويل

(١) البيان والتبيين ٣ / ١٩٧ .

إن في البعث والحساب اشْغْـلاً عن وقوف برسم دار محيـل

وكأنه يريد أن يقول : إن ما يطرحه الدين الإسلامي من قضايا تتعلق بحياة الإنسان في العالم الآخر ما يستحق أن يشغل الشاعر نفسه به . أما ذلك التقليد العربي في الوقوف على الأطلال فلا مكان له في ظل الحياة الدينية الجديدة .

وهذه النظرة في الواقع بالغة العمق في الإحساس بحقيقة الموقف ودلالته النفسية والاعتقادية في ذلك التقليد القديم ؛ فلم يكن وقوف الشاعر الجاهلي بالأطلال -- في التحليل الأخير -- سوى تعبير روحي عن قلقه إزاء ظاهرة الموت الذي يأتي خبط عشواء (كما قال الشاعر الجاهلي) . وإزاء ما يكون أو لا يكون بعد الموت . فلم يكن أمام الشاعر آنذاك سوى أن يقف متحسرا على الأيام الخوالي الحلوة ، قبل أن يلقى به الموت في تيه المجهول . وحين جاء الإسلام بعقيدة البعث في الحياة الأخرى . حيث يكون الثواب والعقاب . أنارت هذه العقيدة ذلك التيه . ورسمت للناس صورة لما يكون بعد الموت من معاد إلى حياة الخلود الأخروية في النعيم لمن أحسن ، وإلى عذاب الجحيم لمن أساء . ومن ثم يصبح الحديث عن الأطلال نوعا من الردة الجاهلية ، حيث كان العربي ما يزال قلقا مضيّعا أمام ظواهر الكون الكبرى . وأولى من هذا -- وقد أنار له الإسلام الطريق -- أن يجعل همه في التفكر فيما ينتظره في حياته الأخروية من حساب على ما قدمت يداه . وإلى هذا ذهب بشار .

هذا هو البعد الفكري للصراع حول المقدمة الطللية في العصر العباسي . إنه -- في جوهره -- صراع بين الرؤية العربية الجاهلية والرؤية الإسلامية . وقد كان الانتصار للرؤية الإسلامية متناسقا كل التناسق مع طبيعة العصر والمجتمع ، كما اتضح من تحليلاتنا المختلفة في فصول الباب الأول .

ونقف الآن وقفة ملية بعض الشيء مع أبي نواس ، أشهر من ارتبط في شعره بهذه القضية .

إننا نلاحظ في البداية أن رفض مبدأ المقدمة الطللية كان يقتضي الاهتداء إلى

بديل منها – أو هكذا يبدو الأمر أمامنا . ومن ثم فقد شرع أبو نواس في التماس هذا البديل على أساس من النظرة الواقعية . لقد رأى الشاعر القديم يتحدث أحيانا في هذه المقدمة عن مواطن صباه وصباباته التي غيرها الزمن ، فيتذكر ما كان له فيها من مغامرات ، وما عاش فيها بالقرب من أحبابه من أوقـات سعيدة . عند ذاك فكر أبو نواس في أن يكون حديثه عن المواطن الحقيقية التي قضى فيها شطرا من حياته ، والتي ارتبط بها وجدانيا عهدا من الزمن . ومن ثم وجدناه يقول :

عَفَا المُصَلّي وأَقْوَتِ الكُتُبُ ... مني ، فالمِرْبَدان ، فاللَّبَبُ (١)
فالمسجد الجامع المروءة والـ ... ـدين عفا ، فالصِّحَانُ ، فالرَّحَبُ (٢)
منازل قد عَمَرْتُها يَفَعاً ... حتى بدا في عِذاريَ الشَّهَبُ (٣)
في فتية كالسيوف ، هزهمُ ... شرخ شباب ، وزانهم أدب
ثم أراب الزمان ، فاقتسموا ... أيدي سَبَا في البلاد ، فانشعبوا
لن يُخلف الدهرُ مثلَهم أبدا ... عليَّ ، هيهاتَ ! شأنهم عَجَب

فأبو نواس في هذه المقدمة ما زال ينهج النهج القديم في الافتتاح بذكر الأماكن ، بل إن نفَسه الشعري لا يختلف في وقعه على الأذن وفي النفس أدنى اختلاف عن النفَس الشعري القديم ، كل ما هنالك من فارق هو أن أبا نواس إنما يذكر أماكن أخرى غير ما ألف الشعراء القدامى ذكرها ، هي الأماكن ارتبط بها وجدانيا في مدينة البصرة وفي سوق المربد القريب منها ، وأنه كذلك لا يشبب بالنساء – شأن الشاعر القديم – بل يذكر لداته من الفتيان .

---

(١) المربدان : يقصد سوق المربد الأدبي بظاهر البصرة ، حيث كان الشعراء يلتقون . واللبب : موضع .

(٢) الصحان : جمع صحن ، وهو وسط الدار . وكذلك صحن المسجد . والرحب : جمع رحبة ، أي الساحة . والمقصود هو المسجد الجامع في البصرة ، حيث كانت تعقد حلقات العلم والأدب والشعر .

(٣) اليفع : الغلام قارب العشرين . والشهب : البياض خالط السواد . أي أن الشيب غزا رأسه .

وكما كان الشاعر القديم يتحدث في مثل هذه المقدمة عن الزمن المُشتت الذي فرق بينه وبين حبيبته أو حبيباته ، كذلك تحدث أبو نواس عن الزمن الذي فرق عصابة الفتيان من أصدقاء صباه في البلاد فانصرمت بذلك رابطتهم .

وهكذا ظل الإطار العام القديم هو نفس الإطار لدى أبي نواس . أما التغيير فقد حدث في التفصيلات التي ملأ بها هذا الإطار .

هذه كانت البداية . ولكن أبا نواس ما لبث أن شن حملته على التقليد جملة ، في عدد غير يسير من قصائده ومقطوعاته ، عاقدا في ذلك الموازنة بين الوقوف على الأطلال ووصفها والبكاء عندها ، وبين البديل القريب من نفسه . المرتبط بتجربته المباشرة وحياته اليومية ؛ وهو وصف الشراب ومجلسه وكل ما يتصل به . وفيما يلي نماذج من هذه الموازنات . يقول :

أحَسَنُ من منزل بذي قارِ ... منزلُ خمارة بالأنبارِ (١)
وشمُّ ريحانة ونرجسة ... أحسن من أيْنُق بأكوار (٢)
وعِشْرَةٌ للقيان في دَعَة ... معْ رَشأ عاقد لزُنّار (٣)
ألذ من مَهْمَه أكدُّ به ... ومن سرابٍ أجوبُ ، غرَّار (٤)
ونَقْرُ عُودٍ — إذا ترجِّعُهُ ... بَنَانُ رَوْدِ الشباب مِعْطار
— أحسن عندي من أم ناجية ... وأم عمرو ، وأم عمّار

كأن أبا نواس لم يكتب هذه المقطوعة إلا لكي يعقد هذه الموازنات . فالخمارة في الأنبار أحسن من منزل بذي قار ، وشم الريحان ، والنرجس أحسن من شميم عرار النوق الذي كان محببا إلى الشاعر القديم ، وحياة الإقامة

---

(١) ذو قار : ماء لبكر قريب من الكوفة ، وفيه كانت أول موقعة انتصف فيها العرب من الفرس .

(٢) أينق : جمع ناقة : أكوار : جمع كور ، وهو رحل الناقة .

(٣) الرشأ : الظبي ، ويقصد بها الفتاة . الزنار : حبل تعقده النصارى في أوساطها .

(٤) المهمة : القطعة المقفرة من الصحراء . غرار : خادع .

في رحاب القيان والغيد الحسان من بنات النصارى ألذ من حياة الرحلة القاسية في الصحاري والقفار ، حيث يستبد العطش بالمرء فيخدعه السراب ، والاستماع إلى الموسيقى والغناء من القيان الناعمات أحسن من الحديث عن نساء لم يعرفهن وإن أكثر الشعراء القدامى من التشبيب بهن ، كأم ناجية وشبيهاتها . وكأن أبا نواس بهذه الموازنات يقدم المبررات بين يدي مذهبه الجديد في نبذ تلك التقاليد المعنوية الشعرية القديمة .

ومن باب هذه الموازنة يقول أبو نواس كذلك :

أحسن من وصف دارس الدِّمَن ... ومن حَمَامٍ يبكي على فَنَن
ومن ديـــار عفت معالمهـــــا ... ريحانة رُكبت عـــلى أذن
في روضة بالنبـــات يـــانعة ... قد حفّها كل نيِّر حَسَنِ

ومن ذلك أيضا قوله :

أحسن من وقفة على طَلَـــلِ ... كأس عُقَارٍ تجري على ثَمِلِ

ومنه أيضا قوله :

أحَبُّ إليَّ من وَخْدِ المطايـــا ... بمَوْمَاةٍ يتيه بها الظليمُ (١)
ومن نعتِ الديار ووصفِ ربـع ... تلُوح به على القدم الرسوم
رياضٌ بالشقـــائق مونقـــات ... تكنّفَ نَبْتَهَا نَوْرٌ عمـــيم

والآن وقد انتهت هذه الموازنات بترجيح كفة المواطن الحية القريبة من نفس الشاعر ومن مجال تجربته على الأطلال الدارسة ، والمواطن التي عفت رسومها ، كان طبيعيا أن يعلن أبو نواس بعد ذلك :

لستُ لدارٍ عفَتْ بوصَّـــافِ ... ولا على رَبْعها بوقّـــاف
ولا أسلّي الهموم في غسق الليل بِحَـــادٍ في البيد عسّاف

(١) الوخد : إسراع المطية في سيرها . الموماة : الفلاة لا ماء فيها . الظليم : ذكر النعام .

لكن بوجـــه الحبيب أشربهـــا بين ندامى وبـــــين ألاّف

إنه يعلن رفضه لوصف الديار أو الوقوف على ربوعها الخالية ، كما يرفض ما يجري به التقليد في هذا السياق . وما كان ذات يوم جزءا من طبيعة حياة القوم ، وهو الحديث عن سرى الليل ، وتسلية النفس عن همومها بالاستماع إلى حادي القافلة وهو يرجّع ألحانا معتسفة مضطربة الإيقاع . يعلن هذا الرفض لأنه وجد البديل الأقرب إلى نفسه وطبعه . وإلى نمط حياة عصره ، وهو حديث الشراب بين الندامى المسامرين ، والصحب المتآلفين . وتملي حسن المحبوب .

ثم هو لا يكتفي بهذا الرفض ، بل يعلن في صراحة أنه حرب على من يظل يردد الوقوف على الأطلال وبكاءها . يقول :

أيا باكيَ الأطلال غيّرها البِلَـــى بكيتَ بعين لا يجف لها غَرْبُ !
أتَنْعَتُ دارا قد عفت وتغيـــرت فإني لِمَا سَالَمْتَ من نعتها حرب

واللهجة الهجومية واضحة هنا . بخاصة في الدعـــاء لباكي الأطلال بألا يجف له دمع . وهو دعاء ينطوي على شيء غير يسير من الهزء والسخرية . ومن قبيل هذه السخرية اللاذعة قوله :

قل لمن يبكي على رَسْمٍ دَرَس واقفا ، ما ضَرَّ لو كان جلسْ

وقد تتجاوز هذه اللهجة الهجومية مستوى السخرية إلى الهجاء والسب ، وذلك في مثل قوله :

صفة الطلول بلاغة القَـــدْمِ فاجعل صفاتك لابنة الكَرْمِ

فهو يجعل هذا الفن من القول (هذه البلاغة في وصف الطلول) مما يصدر عن المرء التافه العَيِي عن الكلام قليل الفهم والإدراك .

هذه إذن هي مقومات الدعوة الجديدة من حيث دوافعها ومبرراتها ومضمونها كما فصلها أبو نواس في أشعاره . والدعوة — إلى هذا الحد — تمثل

موقفا نظريا ، فعلى أي نحو كان التطبيق لدى الشاعر نفسه ؟ كيف تراه استهل مدائحه ؟ هل وقف في بدايتها على الأطلال وما يتبع الأطلال من حديث عن الأحباب وعن الرحلة والناقة وما أشبه ، أم وقف على الخمر والخمارات ؟

بصفة عامة كان أبو نواس قليل المدح نسبيا ، حتى إن أبا علي البصير كان لا يرضى عنه لأسباب منها قلة مديحه [1] . والحق إنه « كان يهرب من الخلفاء والملوك بجهده . ويلام على ذلك فيقول : إنما يصبر على مجالسة هؤلاء الفحول المنقطعون ، الذين لا ينبعثون ولا ينطقون إلا بأمرهم . والله لكأني على النار إذا دخلت عليهم ، حتى أنصرف إلى إخواني ومن أشاربه ، لأني إذا كنت عندهم لم أملك من أمري شيئا » [2] . ومعنى هذا أنه لو كان في مقدور أبي نواس لأعفى نفسه نهائيا من القول في ذلك الفن الذي ظل بعضهم — كأبي علي البصير — يقيس به قيمة الشاعر ، وهو فن المديح . فكلام أبي نواس هذا يدل على أنه كان يرفض لنفسه هذا الفن من القول جملة ، الذي كان لا يخلو من التكلف ، والذي كان كثيرا ما ينطوي على الرياء والكذب . ومع ذلك كان لا بد مما ليس منه بد ، فاضطر أبو نواس إلى أن يمدح .

ويمكننا الآن أن نلاحظ أن قدرا لا بأس به من مدائح أبي نواس قد خلا من المقدمات . والغالب على هذه المدائح القصر ، حتى إنها بأن توصف بالمقطوعات أولى منها بالقصائد . ومن ذلك قوله :

رضينا بـــالأمين عـــن الزمان ... فأضحى الملك معمور المغاني
تمنينا على الأيـــــام شيئـــــا ... فقد بَلَّغْنَنَا تلك الأماني
بأزهرَ من بني المنصور ، تُنَمَّى ... إليه ولادتان له اثنتـــــان
وليس كجدَّتَيْهِ : أمٍّ موسى ... إذا نُسِبَتْ ، ولا كالخَيْزُران
له عبدُ المَدَانِ ، وذو رُعَيْنٍ ... كلا خَالَيْهِ مُنْتَخَبٌ يماني

(١) انظر الموشح ، ص ٤٣٤ .
(٢) طبقات ابن المعتز ، ص ٢٠٢ .

فمن يجحد بك النُّعْمَى فإني بشكري الدهرَمُرْتَهَنُ اللسان

ثم هناك قصيدتان له في المدح ، جعل الحديث في مقدمة كل منهما عن الخمر ، كما هي دعوته . الأولى يمدح فيها الخليفة محمدا الأمين ، وهي من عشرة أبيات ، ويقول في مستهلها :

نَبِّــه نديمك قــــد نَعَس يسقيك كأسا في الغَلَسْ
صِرْفــاً كـــأن شعاعهـــا في كف شاربهـــا قبَس
مما تَخَيَّــرَ كَرْمَهَـــا كسرى بِعانَةَ واغترس

ويستمر في هذا الوصف لينتقل منه إلى وصف الساقي ، ثم دون أدنى مناسبة ينتقل في الأبيات الثلاثة الأخيرة إلى موضوعه الأساسي وهو المدح ، فيقول :

أضحـــى الإمــــــام محمـد للدين نورا يُقْتَبَــسْ
ورث الخلافـــة خمســــة وبخير سادسهم سَدَسْ (١)
تبكـــي البـــدور لضحكـــه والسيف يضحك إن عبس

ولا يحتاج الأمر إلى كبير فراسة لكي يدرك المرء أن مدحه في هذه الأبيات وفي الأبيات السابقة يغلب عليه التكلف ، فلا يصدر عنه ذلك الوهج ولا تلك الفطانة مما نعهده في شعره الذي ينطلق فيه على سجيته ، معبرا عن مشاعره الحقيقية . وعلى كل حال فإنه لم يضف إلى هذا التكلف تكلف الحديث في المقدمة عن الأطلال .

أما القصيدة الثانية فيمدح فيها العباس بن عبيدالله الهاشمي . وهو يستهلها بقوله :

غَرَّدَ الـديك الصدوح فاسقني طاب الصبوحْ
واسقـــني حـــتى تـــراني حسنـــا عندي القبيـــح

(١) سدس : أي صار سادسا . وكان الأمين سادس خلفاء بني العباس .

قهوة تذكـر نُوحــاً حين شاد الفُلْكَ نوح
نحن نخفيها ، ويــأبى طيب ريح فتفــوح
فكأن القوم نُهْبَـى بينهم مِسْكٌ ذبيح [1]

ثم بنفس طريقته في الانتقال المفاجيء من المقدمة إلى الموضوع الرئيسي ينتقل أبو نواس من هذا الوصف إلى مدح العباس .

وإلى هنا كان أبو نواس في الجانب التطبيقي صادقا مع نفسه في النظرية . أما ضعف المدح ذاته الذي قاله فيدل ، من جهة أخرى ، على أنه كان في قرارة نفسه يرفض هذا الفن جملة وتفصيلا ، إذ هو يحد من حرية الشاعر وانطلاقه كما قال هو نفسه .

ومع ذلك فإنه بهذه الدعوة — نظريا وتطبيقيا — كان لا يرضى الممدوح كثيرا ، حيث إنه غير من معالم قصيدة المدح ، بجمعه بين المدح ووصف الخمر وما إليها . وقد كان هذا الصنيع مجافيا للنزعتين العربية والإسلامية جميعا . وهو أمر لا يستطيع خليفة — مهما كان تبذله — أن يقبله بارتياح . ولهذا يحدثنا أبو نواس في ثلاثة أبيات له كيف أن الخليفة طلب إليه أن يتحدث في شعره عن الأطلال ويطرح جانبا حديث الخمر . فاضطر إلى الاستجابة له . يقول :

أعِرْ شعرك الأطلال والدِّمَنَ القَفْرا فقد طال ما أزْرَى به نَعْتُكَ الخمرا
دعاني إلى نعت الطلول مُسَلَّــطٌ تضيق ذراعي أن أجوز له أمرا
فسمــعٌ أمــير المؤمنــين وطاعــة وإن كنتَ قد جشّمْتَني مَرْكباً وَعْرَا

وهكذا كانت الاستجابة على كره منه ؛ لأن الخليفة إنما حمله على ما لا يؤمن به ، وما لا يجري به طبعه . ومن ثم كانت عبارته الدالة : جشمتني مركبا وعرا .

---

(١) نهبى : أي فاقدو الشعور من فرط السكر . والمسك الذبيح : يقصد رائحة الخمر التي تشبه فتيت المسك .

ولسنا نعرف على وجه الدقة متى كانت هذه الواقعة ، ولسنا ندري كذلك هل كانت هذه الواقعة حدا فاصلا بين مدائح أبي نواس التي كانت تبدأبالحديث عن الخمر ومدائحه التي اصطنع فيها الوقوف على الأطلال . أم أن استجابته كانت لبعض الوقت ثم عاد إلى طبعه . وعلى كل حال فإننا نجد له قصيدة في مدح الرشيد – الخليفة العباسي – لا يتحدث في مستهلها عن الديار فحسب ، بل ينسب كذلك ويصف الناقة التي رحل بها عن مغانيه القديمة أيام الشباب . شأنه في هذا شأن التقليديين من الشعراء . يقول :

حَيِّ الديار إذ الزمان زمـــانُ وإذ الشِّبَاكُ لنا حَرىً وَمَعانُ (١)
يا حبذا سَفَوانُ من مُتَرَبَّـــع ولربما جمع الهوى سفوان (٢)
وإذا مررتَ على الديـار مسلماً فلغير دار أميمـة الهجـران
إنا تَسَبْنَا ، والمنـاسب ظِنَّـةٌ حتى رُميت بنا وأنت حَصَـان
لما نزعتُ عن الغواية والصبـا وخَدَتْ بيَ الشَّدَنيَّةُ المِذْعان (٣)
سَبْطٌ مشافرها . دقيق خَطْمُها(٤) وكأن سائر خلقها بُنيان الخ ...

وهو في قصيدة أخرى في مدح الأمين يسائل الدار :

يا دارُ ما فعلـت بك الأيـامُ ضامتْكِ والأيام ليس تُضَـامُ

وفي قصيدة أخرى في مدح العباس بن عبيدالله يسأل عن الدِّمن وأهلها :

لمن دِمَنٌ تزداد حسنَ رسُـومِ على طول ما أقْوَتْ وطيبَ نسيم

وأبو نواس في هذه القصيدة يخالف عن كل آرائه السابقة حين يمضي . فيبدي صورة من الحنين الغريب إلى الناقة التي أنهكتها الرحلة :

---

(١) حرى : هو جبل حراء بالقرب من مكة .
(٢) سفوان : موضع بالبصرة . المتربع : المكان الذي ينزل فيه الناس زمن الربيع .
(٣) الوخد : سير للإبل . الشدنية المذعان : الناقة الأصيلة المطيعة .
(٤) السبط : المترسل : الخطم : للناقة أنفها .

ألا حبذا عيش الرجـاء ورجعـة إلى دُفِّ مِقْلاقِ الوضين سَعُوم (١)
ترامت بهـا الأهوال حتى كأنهـا تَحَيَّفُ مِـن أقطارها بِقَدُوم (٢)

ولا يخفي أنه يستخدم في وصف الناقة هنا المعجم الغريب الملائم . ولكنه ينتقل من هذين البيتين فوراً إلى أربعة أبيات يصف فيها موضوعه الأثير : الخمر . فإذا به يبدو – فيما وصف به الناقة – مجرد شاعر يريد أن يؤكد اقتداره على هذا اللون من القول إذا هو شاء . وهو في هذا يلتقي مع بشار ، الذي نظم في عقبة بن سلم أرجوزة طويلة يتحدى بها عقبة بن رؤبة ويؤكد له بها اقتداره على هذا الفن .

وفي ضوء هذه الحقيقة أيضاً يمكن النظر إلى قصيدته التي مطلعها :

هل عرفتَ الربع أجْلَى أهلـه عنـه فـزالاَ

فلو أننا شئنا أن نتمثل بقصيدة نموذجية لتقاليد قصيدة المدح لكانت هذه القصيدة من أصلح الأمثلة . ذلك أن أبا نواس ألم فيها بمعظم العناصر التقليدية لقصيدة المدح – ولم لا نقول إنه ألم بها جميعاً ؟ ! لقد تحدث فيها عن الربع الذي هجره أهله فصار آثاراً دارسة يصعب التعرف عليه منها ، وحدد مكان هذا الربع بمنطقة « شَرَوْرَي » الجبلية التي كانت لبني سليم ، وعلل انطماس معالم هذه الآثار بهبوب الريح عليها . وكيف تحول ذلك الربع إلى مسرح للظباء والأبقار البرية . ثم ذكر رحلاته في فيافي الصحراء راكباً ناقته الضخمة العنيفة ، ثم انتقل من ذلك إلى الممدوح فوصفه بأقصى صفات الجود وصدق الوعد ، وكيف أنه فاق في ذلك سائر الناس .

ولم يلم أبو نواس في هذه القصيدة بهذه العناصر الموضوعية التقليدية في نسقها المألوف في قصيدة المدح فحسب ، بل استخدم في ذلك معجماً لغوياً

---

(١) دف : جنب : الوضين : السير يلف حول بطن الناقة . سعوم : السعم ضرب من سير الإبـل .

(٢) تحيف : تتحيف ، أي تنتقص . أقطارها : جوانبها . قدو : آلة حادة مستخدم في النجارة .

أشبه ما يكون بمعاجم الشعراء الأعراب . ولم يكن ذلك غريباً على شاعر وصف بأنه كان عالماً فقيهاً ، وكان أحفظ لأشعار القدماء والمخضرمين وأوائل الإسلاميين والمحدثين ، وكان من محفوظه — كما يقرر هو نفسه — سبعمائة أرجوزة ، عزيزة في أيدي الناس ، سوى المشهورة عندهم [1] .

والخلاصة أن أبا نواس كان بطبعه أميل إلى الذوق الجديد ؛ إلى جعل الشعر أداة للتعبير عن تجربة شعورية صادقة ، وأن هذا جعله يرفض أن يحصر نفسه في التقاليد الموضوعية والشكلية لقصيدة المدح ، لما في ذلك من الحد من حريته وانطلاقه ، ولما فيه من التكلف والتصنع . ولكنه تحت إلحاح الظروف وضغط أولي الأمر عليه من جهة ، ورغبة منه في تأكيد اقتداره على مجاراة الأوائل في فنهم من جهة أخرى ، كان يخرج أحياناً على المبدأ العام الذي اقتنع به اقتناعاً ذاتياً ، فيقول من الشعر ما يرضي الذوق التقليدي .

— ٤ —

ولم يكن أبو نواس وحده في الحملة على الذوق التقليدي في إطار قصيدة المدح ، والدعوة إلى اشتقاق بديل للحديث عن الأطلال وما يلحق به في مستهلها من واقع التجارب الشعورية الحية التي يعيشها الشاعر . فقد أورد ابن المعتز [2] للشاعر عبد الله بن أبي أمية قصيدة يحمل فيها نفس الحملة . ويدعو نفس الدعوة . يقول :

دع دارسات الطلولِ وكلَّ ربع مُحيلِ [3]
ولا تصف دار سلمى ذَرْها لكل جهولِ

(١) طبقات ابن المعتز ، ص ٢٠١ .
(٢) نفسه ، ص ٣٢٣ .
(٣) محيل : أتت عليه أحوال فغيرته .

ولا تقل : آلُ ليلى قد آذَنُوا برحيل
حسبي بحب « مُهَنَّا » عمن غدا في الحُمول
بذي دلال وجيدٍ لدى محب بخيل
صعب العنان شموس بالمقلتين قَتُول
كغصن بانٍ تَثَنَّى على كَثيبٍ مهيل
وشامخ الأنف يُزْهَى بحسن قدٍّ أسيل
ونخوة وازْوِرَار وكَسْرِ طرف كحيل
أغراه بالهجر وجدي وما رأى من نحول
وحاسد لي آتاه عني بِقَال وقيل
وما وصفت مهنا بوصف خلٍّ وَصُول
ولم أقل : فُزْتُ يوماً بلذة التقبيل
ففيم يا من تعدَّى على الأسير الذليل
ما لي لديك ثقيلا وتستخف رسولي
لا كنت إن كان هذا هذا (لحبٌّ) (١) دخيل

فابن أبي أمية هنا يدعو نفسه وغيره إلى ترك الحديث عن الأطلال الدارسة، وعن الربوع التي غيرها الزمن وأحال نضرتها فصارت قفرا ، وترك التقليد المألوف في وصف دار من تدعى في كثير من الأحيان سلمى وليس لها وجود ، تركه لأولئك الغافلين المتشبثين بتقاليد الجاهليين ، وتجنب عباراتهم التقليدية (الكليشيهات) التي يقولون فيها إن آل هذه المحبوبة الوهمية قد آذنوا بالرحيل . وهو يدعو إلى ترك ذلك كله لأنه لا يمت إلى حياته الراهنة بصلة ، ولا يشكل جزءاً من تجاربه اليومية . أما البديل الذي يجد الشاعر نفسه منفتحة للحديث عنه فهو ذلك الغزل بالمذكر ، الذي يأخذ فيه حتى نهاية القصيدة ؛ فقد كان تعشق الغلمان في ذلك العصر قد صار سمة بارزة من سمات المجتمع العباسي .

(١) آثرنا هنا رواية المختصر لوضوح المعنى بها واستقامته . والمقصود أن هذا السلوك من المحبوب لا يكون إلا مع محب مزيف غير صادق .

ومشيراً إلى ذوق — مهما يكن رأينا في انحرافه — كان يخلف كل الاختلاف عن الذوق القديم .

وكذلك يروي ابن المعتز [1] قطعة للشاعر أبي حيان الموسوس في نفس الاتجاه . يقول فيها :

لا تَبْكِ هندا ولا المواعيسا	ولا اربع عهدتَ مأنوسَا [2]
وقف بِقُطْرُبُّلٍ ونزهنها	واحبس بها عن مسيرك العِيسا
وانزل لشيخ بالدير مسكنه	يدعوه أهل الكتاب قسّيسا
لم يَقْنِ وَفْراً له فيملكه	إلا صليباً له وناقوسا
فجاء بالزِّقِّ فوق عاتقه	يحمل حظاً إليَّ منقوسا
أتيته فاشمأز لي ذَعَراً	فقلت موسى . فقال بل عيسى
فصب في الكوب صَوْبَ صافية	لم يفترس عودُ كرْمها السُّوسا

فأبو حيان في هذه القطعة يدعو إلى نبذ البكاء التقليدي على محبوبة وهمية يطلق عليها في كثير من الأحيان اسم هند ، أو البكاء على ربع كان في يوم من الأيام مأنوسا ثم حالت به الأحوال فصار دارساً ، ويدعو — في مقابل هذا — الى الوقوف على قرية قطربل التي عرفت بخمرها ، والتي كان يقصدها الناس للشراب والمتعة . ثم يحدد موضع هذا الشراب وهذه المتعة بدير للنصارى يقوم عليه أحد القساوسة . يبذل الخمر لطالبيها . ثم يصف هذا القسيس بأنه شيخ لم يجمع مالاً ، وأن كل ما يملك هو صليبه وناقوسه ، ثم يحكي عن ذهابه شخصياً إلى هذا الدير طلباً لبعض الخمر . ويبدو أن ذلك كان في وقت غير مألوف ، إذ دهش القسيس عند رؤيته ، ولكنه استبان الهدف سريعاً فراح

---

(١) طبقات الشعراء ، ص ٣٨٥ .

(٢) المواعيس : جمع ميعاس ، الرمل اللين .

يصب له الخمر صافية لم تصبها شية منذ أن كانت عصيراً يجري في شرايين عيدان الكرمة .

هي إذن نفس الدعوة ، والمنطق هو نفس المنطق .

ولكننا في الوقت نفسه نجد شاعراً مثل سلم الخاسر ينهج النهج التقليدي في مستهل مدائحه . ومن ذلك مدحته للخليفة موسى الهادي ، حيث يقول [1] :

سألت الديار وأطلالها ... وما إن تجاوبُ سؤّالها
منازلُ قد أقفرت بعدنا ... وجرّت بها الريح أذيالها

ولكنه لا يمضي في هذا التقليد إلى أبعد من هذا ، بل ينتقل فجأة إلى حديث الخمر فيقول :

وصَهْبَاءَ تعمل في الناظرَيْـن ... شربت على الريق سَلْسَالَها
وقد كنت للكأس والغانيات ... – إذا هجرَ القومُ – وصّالها

ثم يتحدث بعد ذلك عن صلته بالملوك وحظوته بالمكانة لديهم . ومن ثم يصل إلى مدح الهادي في الأبيات الأربعة الأخيرة من القصيدة .

ونجد أيضاً شاعراً مثل علي بن عاصم العنبري شديد الارتباط بتقاليد قصيدة المدح ، من حديث عن الأطلال ووصف للرحلة وسري الليل وحديث عن الناقة ... قبل الدخول إلى موضوع المدح ذاته . وقصيدته اللامية في مدح عبدالله بن هلال المعروفي ، التي يقول في مطلعها [2] :

نُحِرَتْ جمالكمُ على الأطلال ... كم تتبعونيَ وقفة الأحمال

خير مثال على هذا ، وهي قصيدة طويلة ، من نيف وخمسين بيتاً .

---

(١) طبقات ابن المعتز ، ص ١٠٤ .
(٢) نفسه ، ص ٣٥٥

ومعنى كل هذا أن من الشعراء من ظلوا متأثرين بالذوق القديم في قصيدة المدح ، ومنهم من آثر الذوق الجديد الموائم للعصر . ودراسة ظروف كل شاعر الخاصة يمكن أن تفسر لنا ميله إلى هذا الذوق أو ذاك .

على أنه مع مضي الزمن صار من الواضح أن شعراء المدح إذا ذكروا الدمن والأطلال في مطالع قصائدهم فإنها يذكروها بطريقة تقليدية صرف ، وكأنها عبء يريدون الفراغ منه سريعاً . وأيضاً فإنهم في كثير من الأحيان قد دخلوا إلى مدائحهم من مداخل مختلفة يوافق كل منها مناسبة المدحة ، كما هو واضح في مدائح أبي تمام والبحتري . وقد مر بنا من ذلك شيء في حديثنا عن الصراع بين العرب والروم . ثم شيئاً فشيئاً أخذت المقدمة الغزلية (بدلاً من المقدمة الخمرية) تحتل مكان المقدمة الطللية ، على أساس أن الغزل موضوع مشترك بين الشعراء ، وأن الناس بكل فئاتهم ومستوياتهم على استعداد لتقبله دون تحرج ، بخلاف المقدمة الخمرية الماجنة . ومع ذلك فإن المقدمة الغزلية وإن لقيت قبولاً من الذوق العام ، صارت مع مضي الزمن تقليداً يتكلف له الشاعر في معظم الأحيان حتى فقد هذا الغزل حرارته وتأثيره ، واستحال إلى قوالب جامدة . حتى إذا كنا في القرن الرابع الهجري وجدنا المتنبي — وقد أدرك ما في هذا التقليد من تكلف — ينتقده بلهجة ساخرة حين يقول :

إذا كان مَدْحٌ فالنسيب المقدَّمُ   أكل فصيح قال شعرا متيَّمُ ؟ !

وهنالك كانت كل الأنماط الذوقية قد صارت مبذولة : النمط التقليدي القديم (الطللي) ، والنمط الجديد (الخمري) والنمط التقليدي الجديد أو المجدد (الغزلي) . والنمط الحر الذي لا يتقيد فيه الشاعر بواحد من تلك الأنماط . وعند ذاك صار من الصعب الحديث عن ذوق واحد غلاّب ، أو ذوق مشترك ، بخاصة عندما تعددت مراكز الثقافة في الأقطار العربية ولم تعد بغداد — كسابق عهدها — هي البيئة التي تتحدد فيها الأشياء وتقرر .

الفصل الثاني

الجديد في الموضوع الشعري

– ١ –

على الرغم من كل ما طرأ على المجتمع العباسي من تغير وتطور ظلت المجالات الموضوعية التي عرفت للشعر من قبل قائمة ومستمرة . فالمدح والرثاء والهجاء والغزل والوصف والمجون والزهد .. كلها ظلت مجالات للإبداع الشعري في ذلك العصر . حقاً إن بعضها كان أوسع نطاقاً منه فيما سبق ، كالمدح والمجون والزهد ، وأن ذلك كان استجابة للأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية الجديدة . ولكن ظلت تلك المجالات جميعا قائمة ، لم يسقط العصر منها شيئا .

ومع هذا لا يمكن أن نقول إن آفاق التجربة الاجتماعية الجديدة – بأوسع معانيها – لم تضف شيئاً إلى تلك المجالات . فالحق إن معظم هذه المجالات قد شهد تغيراً في مضمرنه يتفاوت قلة وكثرة من مجال إلى آخر . فالمدح – مثلاً – مجال شعري معروف منذ العصر الجاهلي ، ولكنه في العصر العباسي – فضلاً عن اتساع رقعته – يشتق لنفسه مضامين جديدة إلى جانب مضامينه القديمة . فإذا كان مداره المعنوي قديماً حول صفتي الكرم والشجاعة بصفة أساسية ، مع كل ما يمكن أن يبتكر الشاعر من تنويعات في إيراد هاتين الصفتين ، فإنه في العصر العباسي لم يلتزم دائماً بالدوران حول هذا المدار ، إذ لم يكن من المعقول أن يُمدح أحد كتاب الوزراء أو كتاب الدواوين مثلاً بالشجاعة والبطولة وإن أمكن مدحه بالجود والكرم . بل المعقول أن يمدح

بالفطنة والحصافة وبعد النظر وبراعة القول وما أشبه ، مما يتعلق بطبيعة عمله . وهذه معان جديدة كان لا بد أن تدخل في مجال المدح . ومن أمثلة ذلك ما مدح به البحتري محمد بن عبد الملك الزيات في قصيدته التي مطلعها :

بعضَ هــذا العتــابِ والتفنيدِ   ليس ذَمُّ الوفاء بالمحمودِ

فهو في هذه القصيدة يلتفت إلى المعاني التي تتفق مع طبيعة عمل ممدوحه ، الذي بدأ حياته كاتباً بالديوان ثم صار وزيراً للمعتصم وخدم الخلفاء من بعده . ومن ثم فإن البحتري يقول له :

لتَفَنَّنْتَ في الكتابــة حتى   عطَّلَ الناسُ فن عبد الحميدِ[1]
في نظــام من البلاغة ما شك امــرؤ أنــه نظــامُ فريــد
وبديع كأنــه الزَّهَــرُ الضاحِكُ في رونــق الربيع الجديد
مشرق في جوانب السمع ، مــا يُخلِقُــهُ عَوْدُه على المستعيد

إلى أن يقول :

حُجَجٌ تُخرِسُ الألَدَّ بألْفا   ظٍ فرادى كالجوهر المعقود
ومعانٍ لو فصلَتْها القــوافي   هجَّنَتْ شعر جَرْوَلٍ ولبيد
حُزْنَ مستعمَلَ الكلام اختيارا   وتجنَّبْنَ ظُلْمَــةَ التعقيــد
وركِبْنَ اللفظ القريب فأدركن به غاية المــراد البعيــد

وقد كان سليمان بن وهب كاتباً منذ عهد المأمون ، ثم ولى الوزارة للمهتدي وللمعتمد . وفيه يقول البحتري :

كأن آراءه والحــزم يتبعهــا   تريه كل خفيٍّ وهو إعــلانُ
ما غاب عن عينه فالقلب يكلؤه   وإن تنم عينه فالقلــب يقظان

---

(١) يقصد عبد الحميد الكاتب المشهور في آخر عهد بني أمية ، الذي قيل فيه : بدئت الكتابة بعبد الحميد وختمت بابن العميد .

فمن الواضح هنا أن الشاعر قد أدخل في مجال المدح معاني أو آفاقاً جديدة لم تكن في العصور السابقة مألوفة فيه .

وكذلك برز الإلحاح على المعاني الإسلامية بخاصة في مدح الخلفاء والوزراء على نحو لم يعهد من قبل ، حيث كان المفروض – وفقاً لنظرية العباسيين في الحكم – أن الخليفة الذي يرعى شئون الحياة هو في الوقت نفسه إمام المسلمين وحامي حمى الإسلام . وقد أورد ابن المعتز [1] قصيدة لسلم الخاسر يمدح بها يحيى البرمكي وفيها يقول :

بقاء الدين والدنيا جميعاً ... إذا بقي الخليفة والوزيرْ
يَغَارُ على حِمَى الإسلام يحيى ... إذا ما ضيّع الحزمَ الغيور

ويروي ابن المعتز كذلك [2] أن الشعراء اجتمعوا يوماً بباب الرشيد فسألوا الإذن فلم يأذن لهم ، ثم بدا له فقال للحاجب : اخرج إليهم فقل لهم : من اقتدر أن يمدحنا بالدين والدنيا في ألفاظ قليلة فليدخل . فبادر ابن أبي السعلاء فاستأذن . فقال للحاجب : أدخله ! فأدخله . فقال له الرشيد : أنشدني قولك :

أغَيْثاً تحمل الناقة أم تحمل هارونا ؟

فقال : أنشدك ما اختَرته وشرطْتَه اليوم . فقال : بل أنشدني الأبيات ! فأنشده :

أغيثا تحمل الناقة أم تحمل هارونا ؟
أم الشمس ، أم البدر ، أم الدنيا ، أم الدينا ؟
ألا لا ، بل أرى كل الذي عدَّدْتُ مقرونا
على مَفْرِقِ هارون فِدَاهُ الآدميونا

---

(١) طبقات الشعراء ، ص ١٠١ .

(٢) نفسه ، ص ١٥٠ .

فهذا الخبر يوضح لنا كيف أن الخليفة نفسه حدد لمن شاء من الشعراء أن يمدحه الأفق المعنوي الذي يحلق فيه ، حيث تقترن رعايته للشئون الدنيوية بحفاظه على عرى الدين . ومن قبل رفض الخليفة المنصور أن يُمدح على الطريقة القديمة ، بأن يشبه بالأسد أو البحر أو ما اشبه ذلك (١) .

ومن ثم فإننا نقرأ في القصيدة الطويلة التي مدح بها إبراهيم بن المهدي الخليفةَ المأمون بعد أن عفا عنه قوله :

مُلِئَتْ قلوب الناس منك مخافةً ... وتبيت تكلؤهم بقلب خاشعِ
بأبي وأمي فدية وبنيهما ... من كل معضلة وريْب واقع
ما ألْيَنَ الكَنَفَ الذي بوّأتني ... وطنا ، وأمْرَعَ رَتْعه للراتع
للصالحات أخاً جُعلتَ وللتُّقَى ... وأبا رَءُوفاً للفقير القانع

والبحتري كذلك يمدح الخليفة المتوكل بقصيدته المشهورة :

عن أي ثغر تبتسمْ ... وبأي طَرْفٍ تحتكمْ

فيحلق في نفس الأفق ، حيث يرى الخليفة قائماً بشئون الرعية ، وآخذاً في الوقت نفسه بأهداب الدين ، فيقول :

قل للخليفة جعفر المتوكل بْنِ المعتصمْ
المُرتَضَى ابْنِ المُجْتَبَى ... والمُنْعِم بن المنتقم
أما الرعية فَهْيَ مِنْ ... أمان عدلك في حرم
يا بانيَ المجد الذي ... قد كان قُوِّض فانهدم
اسْلَمْ لدين محمد ... فإذا سلمت فقد سَلِم
نلنا الهدى بعد العمى ... بك والغنى بعد العدم

وواضح أنه في البيت الأخير يتحدث عن جود المتوكل وكرمه ، ولكن

(١) انظر رينولد أ . نكلسن : تاريخ الأدب العباسي ، ترجمة صفاء خلوصي – المكتبة الأهلية ببغداد ١٩٦٦ – ص ١٤ .

بعد أن نسب إليه الهداية ، فلم يعد الكرم إذن قرين الشجاعة ضربة لازب ، حتى وإن كان الممدوح أحد الخلفاء . بل حلت محل الشجاعة معاني الحفاظ على الدين .

وكما بالغ الشعراء في حديثهم عن الشجاعة والكرم فقد انزلقوا كذلك إلى مبالغات في وصف مكانة ممدوحيهم الدينية من الخلفاء . غير أن المبالغة في الأولى لا خطر منها على كل حال . أما المبالغة في الثانية فقد كانت في بعض الأحيان تثير الشبهات . مثلما نجد لدى شاعر كأبي نواس . قال عنه المبرد[1] : « ومن شعره الذي يُذم قوله في الرشيد :

لقد اتقيتَ الله حــق تُقَاتِــهِ ... وجَهَدْتَ نفسك فوق جَهْد المتقِي

وليس هذا البيت أردت . ولكن ذكرته للذي بعده . لأنه معطوف عليه ، متصل به ، وهو :

وأخفتَ أهل الشرك حتى إنــه ... لَتَخَافُكَ النُّطَفُ التي لم تُخْلَقِ

هذا البيت بادي العوّار جداً ، وقد رده في مكان آخر فقال :

هارون أَلَّفَنَا ائتلاف مــودة ... ماتت لها الأحقــاد والأضغانُ
حتّى الذي في الرَّحْمِ لم يَكُ صورة ... لفؤاده مـــن خوفــه خفقـــانُ

... وقد قال أبو نواس شيئاً من الشعر في الأمين اتُّهِمَ فيه ، لأنه قال قولاً عظيماً لا يتكلم بمثله مسلم ، وهو قوله :

تنازع الأحمدان الشِّبْهَ فاشْتَبَهــا ... خَلقا وخُلقا كما قُدَّ الشِّراكانِ
اثنان لا فصل للمعقــول بينهمـــا ... معناهما واحد والعِــدَّةُ اثنان » .

وهو يقصد بالأحمدين هنا المحمدين : النبي صلى الله عليه وسلم ومحمدا

---

(١) المرزباني : الموشح ، ص ٤١٥ – ٦ .

الأمين . وهكذا تصل بالشاعر المبالغة إلى حد أنه يوحد بينهما فينزلق بذلك إلى كثير من القحة والتطاول .

وروى المرزباني [1] « أن علي بن الجهم لما أنشد المتوكل قصيدته التي مدحه فيها بقوله :

وصـاح إبليـس بأصحابه | حل بنا ما لم نزل نحـذَرُ
ما لي وللغُرِّ بـني هاشـم | في كل دهـر منهم مـنذر

عظم ذلك على أبي عبدالله أحمد بن أبي دؤاد فأطرق ، فقال ابن الجهم : يا أبا عبدالله ، ما سمعتَ مديحاً للخلفاء مثل هذا ؟ ! قال : لا ، ولا غيري ، ولا توهمت أن أحداً يجترىء على مثله » . والجرأة التي اجترأها ابن الجهم ولم يتوهمها أبو دؤاد تصدر عن إنسان هي أن هذا الشاعر جعل بني العباس كالأنبياء المرسلين ، المبشرين والمنذرين ، الذين ظهروا الواحد بعد الآخر في أحقاب متفاوتة من الزمن .

— ٢ —

والرثاء فن شعري يلتقي في كثير مع فن المدح . أليس هو تعداداً لفضائل المتوفي ومآثره ؟ ! ومن ثم فإننا نتوقع أن يكون مدار الرثاء على المعاني التي تبرز في الوقت نفسه في قصيدة المدح . ويكفي في هذا المجال أن نشير إلى بعض النماذج التي تؤكد هذه الحقيقة .

فأبو نواس — مثلاً — يرثي الخليفة الأمين فيقول :

أيا أمين الله مـن للنـدَى | وعصمة الضَّعْفَى ،وفَكَّ الأسيرْ
خلَّفْتنا بعدك نَبْكي عـلى | دنيـاك والدين بدمع غزير

(١) نفسه ، ص ٥٢٧ .

أليس هذا الوصف تأكيداً للمعنى الذي أراد هارون الرشيد من قبل أن يمدح به ؟ !

ومرة أخرى يرثي محمد بن عبد الملك الزيات الخليفة المعتصم فيقول :

قد قلتُ إذ غيّبوك واصْطَفَقَتْ عليك أيْدٍ بالتُّرْب والطينِ

اذْهَبْ فَنِعْمَ الحفيظُ كنت على الدنيا ونعم الظّهيرُ للدين

وواضح أنه يؤكد في المعتصم نفس المعنى .

وهناك مرثية قالها الشاعر عبد الله بن المعتز . نرجح أنها في عبيد الله بن سليمان بن وهب الكاتب ، ووزير الخليفة المعتضد . وفيها يقول :

تبّتْ يد قَبَرَتْه ! أيُّ بحرِ نَدىً طَمَى ، وهضْبَةِ عز ذاتِ أركان؟!

كان المصيبَ بسهم الرأي قبضَتَهُ والقائلَ الحقَّ موزوناً بميزان

فهنا تتغير صفات المرثي وفقاً لتغير وظيفته ومكانته ، ولكنها هي نفس الصفات التي كان يمكن أن يُمدح بها .

وهكذا يسير فن الرثاء في هذا الإطار موازياً لفن المدح . مردداً لما يبرز فيه من معان جديدة .

ولكن هناك إطاراً آخر تحرك فيه المدح والرثاء بعيداً عن الشخوص الآدميين ، ونعني به ما كان من مدح المدن ورثائها . وهذا إطار جديد تحرك فيه هذان الفنان في العصر العباسي لأسباب تتعلق بالنقلة الحضارية . والحق إن الهجاء أيضاً قد شاركهما هذا الإطار . وقد سبق أن رأينا في الفصل الأخير من الباب الأول كيف أن نمو المدينة في العصر العباسي جعلها تتضمن في وقت واحد عوامل جذب وعوامل تنفير . وهذه في الحقيقة صفة طبيعية لكل مدينة كبيرة تستوعب قطاعات وشرائح مختلفة ومتفاوتة من المجتمع ، كما تستوعب كل وسائل الثقافة وألوانها ، وكل أسباب الحضارة والتمدن . ومن ثم رأينا

في ذلك الفصل كيف أقبل بعض الناس على مدحها ، وكيف ذهب بعضهم إلى هجائها .

ومهما يكن من أمر المدح والهجاء فإن المدينة كانت في العصر العباسي قد صارت تمثل كياناً له معنى ووجود في نفوس أهلها ، وإن أهلها قد صاروا تربطهم بها روابط كثيرة ، مادية ومعنوية . وقد تولد في نفوسهم — نتيجة لذلك — شعور إنساني نبيل إزاء المدينة ، عبروا عنه في صدق وحرارة عندما رأوا الخراب والدمار يحل بها ، كأنهم فقدوا بها عزيزاً لديهم .

وهكذا برز في العصر العباسي إطار جديد للرثاء ، هو رثاء المدن . وقد كان جديداً بكل معاني الكلمة ؛ إذ أن علاقة الإنسان بالمدينة من قبل لم تتوطد بالشكل الذي توطدت به في العصر العباسي . هذا من جهة . ومن جهة أخرى لم تشهد المدن الإسلامية قبل هذا العصر من الدمار والتخريب ما شهدته بعض مدن العراق في هذا العصر .

ولقد كانت أول محنة أصيبت بها مدينة في العراق في العصر العباسي هي المحنة التي أصيبت بها بغداد العاصمة نفسها ، وذلك في المرحلة الأخيرة من الصراع الذي نشب بين الأمين والمأمون . فقد حاصرت جيوش المأمون بغداد ، « ونزل هرثمة (بن أعين) نهربين ، وجعل عليه حائطا وخندقا ، وأعد المجانيق والعرادات ، وأنزل عبيدالله بن الوضاح الشمّاسيّة ، ونزل طاهر (بن الحسين) البستان بباب الأنبار ، فذكر عن الحسين (بن الضحاك) الخليع أنه قال : لما تولى طاهر البستان بباب الأنبار ، دخل محمداً (الأمين) أمرٌ عظيم من دخوله بغداد ، وتفرق ما كان في يده من الأموال ، وضاق ذرعا ، وتحرق صدرا ، فأمر ببيع كل ما في الخزائن من الأمتعة ، وضرب آنية الذهب والفضة دنانير ودراهم ، وحملها إليه لأصحابه وفي نفقاته ، وأمر حينئذ برمي الحربية بالنِّفط والنيران والمجانيق والعرادات ، يقتل بها المقبل والمدبر ، ففي ذلك يقول عمرو بن عبد الملك العترّي الوراق :

يا رمـــاة المنجنيـــق كلكـــم غـــير شفيـــقِ
ما تبالـــون صديقـــا كان أو غير صديـــق
ويلكم تدرون مـــا تر مون مُـــرّار الطريق
رب خَوْدٍ ذاتِ دَلٍّ وهي كالغصن الوريق
أخرجت من جوف دنيـا ها ومن عيش أنيـــق
لم تجد من ذاك بـــدا أُبْرِزَتْ يوم الحريق »[1]

هكذا كانت بغداد تضرب من جانب الطرفين ، ولم يكن للضرب والتحريق هدف محدد . فاصطلى الأهالي هذه النيران ، وخرجوا من بيوتهم مشتتين بعد تهدمها . « وكثر الخراب والهدم حتى درست محاسن بغداد . ففي ذلك يقول العتري :

من ذا أصابك يا بغداد بالعـــين ألم تكوني زمانا قُرَّةَ العينِ ؟!
ألم يكن فيك قوم كان مسكنهـم وكان قربهم زَيْناً من الزين ؟!
صاح الغراب بهم بالبين فافترقـوا ماذا لقيت بهم من لوعة البين
أستودِعُ اللهَ قوما ما ذكرتهمُ إلا تحدَّرَ ماء العين من عيني
كانوا ففرقهم دهر وصدّعهـم والدهر يَصْدَعُ ما بين الفريقين »[2]

في هذه الأبيات عاطفة صادقة ، يكشف فيها الشاعر عن حزنه العميق لما أصاب مدينة السلام من خراب ، وما لحق بأهلها من الموت ، بعد أن كانت قرة للعين ، وكانوا هم زينتها وبهجتها . وإنه ليبكي فراقهم كلما استحضر في نفسه صورة حياتهم الناعمة المترفة ، بل إن لوعة الأسى لتجعل الدمع ينحدر من عينيه من تلقاء نفسه . وهذه أبلغ حالات الأسى والحزن . ولعله من الطبيعي أن يتفجر هذا الرثاء عن عاطفة إنسانية صادقة ، إذ لم يدفع الشاعر إليه سواها ،

---

(١) تاريخ الطبري ٨ / ٤٤٦ .
(٢) نفسه ٨ / ٤٤٦ - ٧ .

مما يكون في رثاء الأشخاص من اعتبارات القرابة أو المجاملة الاجتماعية أو ما أشبه .

وفي نكبة بغداد هذه قال بعض فتيانها [١] :

بكيت دما على بغداد لمّا ... فقدتُ غضارةَ العيش الأنيقِ
تبدّلْنَا دموما من سرور ... ومن سَعَةٍ تَبَدّلْنا بضيقِ
أصابتْها من الحساد عين ... فأفْنَتْ أهلها بالمَنْجَنيقِ
فقوم أحرقوا بالنار قسْراً ... ونائحة تنوح على غريقِ
وصائحة تنادي : واصباحاً ! ... وباكية لفقدان الشفيقِ
وحوراءُ المدامع . ذاتُ دَلٍّ ... مُضَمَّخَةُ المَجَاسِدِ بالخَلُوقِ
تَفِر من الحريق إلى انتهاب ... ووالدها يفر إلى الحريقِ
وسالبةُ الغزالة مقلتيها ... مَضَاحِكُها كَلألأةِ البروقِ
حيارى كالهدايا مفكرات ... عليهن القلائد في الحلوقِ
ينادين الشفيق ولا شفيق ... وقد فُقِدَ الشقيق من الشقيقِ
وقوم أُخرجوا من ظل دنيا ... متاعهم يباع بكل سوقِ
ومغترِبٌ ، قريب الدار . مُلقىً ... بلا رأس بقارعة الطريقِ
توسّطَ من قتالهمُ جميعا ... فما يدرون من أي الفريقِ
فلا ولد يقيم على أبيه ... وقد هرب الصديق بلا صديقِ
ومهما أَنْسَ من شيء تولّى ... فإني ذاكرٌ دارَ الرقيقِ

ومن الطريف أن هذا الشاعر يلتقي مع عمرو الوراق في ذلك المعتقد الشعبي في الحسد ، لكن عين الحاسد هنا لم تكن متجهة إلى شخص بعينه أو ما يتعلق به ، بل إلى مدينة بأسرها . كانت قد بلغت كمالها وجمالها في عهد الرشيد . ومن كمال جمال المدينة أهلها وأسلوب الحياة فيها . ومن ثم فقد دارت هذه المرثية في الجزء الأكبر منها حول أهل بغداد في إبان النكبة . والشاعر هنا يرسم

---

(١) نفسه ٨ / ٤٥٧ .

بالغ الدقة والروعة . مليئا بالحركة واللقطات المعبرة عن أحوال الناس ومشاعرهم وسلوكهم في ذلك الجحيم الذي حل بهم . فمنهم من فنوا تحت ضربات المنجنيق ، ومنهم من التهمتهم النيران وهم محاصرون بها . وهناك غريق في النهر تنوح عليه نائحة . وفي جانب آخر صائحة تندب حظها ، وامرأة تبكي زوجها الشفيق . ومن قلب النار تفر فتاة منعمة ذات جمال . ولكن إلى أين المفر ؟ إنها تتعرض عند ذاك لمن ينتهبها . أما أبوها فيفر كذلك . ولكنه من ارتباكه وذعره يأوي إلى الحريق بدلا من أن يفر منه . وفتيات أخريات جميلات خرجن في زينتهن لا يدرين ما يصنعن . ويصحن بمن يشفق عليهن . ولكن من يسمع أو يشفق في ذلك المضطرب الذي كان أشبه بيوم القيامة . حيث افترق الناس من بعضهم البعض . وافتقد الشقيق شقيقه . وفي جانب آخر جماعة أخرجوا من دورهم وانتهبت أمتعهم فصاروا صفر اليد من كل شيء . وعلى قارعة الطريق جسد ملقى قد حُزّ منه الرأس . إنه جسد شخص مغترب وجد نفسه في وسط المعمعة وليس له انتماء إلى أيٍّ من الفريقين المتحاربين ؛ فكلا الفريقين يحسبه من الآخر . ومن ثم قتل . وأخيرا يعود الشاعر إلى مشهد الضياع والتشتت وانهماك كل فرد في أمر نفسه . فلا يهتم ابن بأمر أبيه ، ويفر الصديق من صديقه . وتنهار كل العواطف والقيم الإنسانية النبيلة .

لقد قامت عين الشاعر هنا مقام لاقطة المصوِّر الفنان في اقتناص المشاهد المعبرة . لكن الشاعر لم يكتف بتصوير هذه المشاهد . بل مزجها منذ اللحظة الأولى بمشاعره الأسيانة .

وربما كانت قصيدة الشاعر أبي يعقوب إسحق الخُرَيْمي في رثاء بغداد أطول وأهم قصيدة رثى بها شاعر عربي مدينة من المدن . فقد أورد الطبري (١)

(١) الطبري ٨ / ٤٤٨ – ٤٥٤ .

منها مائة وخمسة وثلاثين بيتا ؛ وقد تكون هذه عدتها دون نقصان ، فهو يستهلها بقوله :

قالوا : ولم يلعب الزمان ببغـ ـداد وتعثر بها عواثرها
إذ هي مثل العروس، باطنها مشوق للفتى وظاهرها
جنة خلد ودار مغبطة قل من النائبات واترها
درت خلوف الدنيا لساكنها وقل معسورها وعاسرها
وانفرجت بالنعيم وانتجعت فيها بلذاتها حواضرها
فالقوم منها في روضة أنف أشرق غب القطار[1] زاهرها

ولا ندري إن كانت هذه هي البداية أم أن هناك أبياتا قليلة سبقتها . وعلى كل فهي بداية صالحة من حيث البناء المعنوي للقصيدة ؛ إذ شرع الشاعر فيها يصف بغداد في روعتها وفتنتها قبل النكبة . وقوله « قالوا » في مستهلها يوحي بأنه شاء أن يصطنع أسلوب الرواة فيحكي لنا قصة المدينة في حالي نعيمها وبؤسها . وهكذا مضى يصف بغداد إذ كانت كالعروس ، جذابة في مظهرها ومخبرها ، وإذ أهلها يروحون فيها ويغدون ، تملأ قلوبهم الغبطة والسعادة ، يذوقون فيها حياة ناعمة وادعة لم يعكر صفوها معكر ، وكأنهم في روضة من روضات الجنة . لقد سعدوا بها وسعدت بهم ، وسعدت بملوكها :

أهل العلا والندى وأندية الـ ـفخر إذا عددت مفاخرها

لكن هو الملك الباذخ كان قد أخذ يتعرض لعوامل التقويض حين راح ذوو الأهواء الخاصة ينقضون مواثيقهم بإيعاز ممن لم يدركوا خطر ذلك (والإشارة إلى نقض الأمين البيعة لأخيه المأمون بايعاز وتحريض من الفضل بن الربيع) وهذا ما انتهى بالناس إلى التفرق شيعا ، يسفك بعضهم دماء بعض ، وإذا بغداد التي جمعت كل أسباب الحياة الناعمة تصبح مدينة مستباحة .

---

(١) غب القطار : إثر سقوط المطر .

ويتبع الحريمي في بنائه هذه القصيدة الطويلة أسلوب الموازنة ، إذ يلتقط المرة بعد المرة صورة من صور بغداد المشرقة قبل نكبتها ثم ينظر إلى ما آل إليه أمر هذه الصورة بعد النكبة . وهو بذلك يفجر المأساة من خلال مقارنته الأبيض بالأسود . والموجب بالسالب . يقول :

يا هل رأيت الجنان زاهرة	يروق عينَ البصير زاهرُها ؟
وهل رأيت القصور شارعةً	تُكِنُّ مثلَ الدُّمَى مَقَاصِرُها؟
وهل رأيت القرى التي غرس الـ	أمْلاكُ ، مخضرةً دساكرها ؟
محفوفةً بالكروم والنخل والرَّيْـ	حَانِ ما يَسْتَقِلِ طائرهـا
فإنهـا أصبحت خلايا من الـ	إنسَانِ ، قد أُدْمِيَتْ مَحَاجِرُها
قفراً خلاءً . تعوي الكلاب بها	ينكر منها الرسوم زائرهـا
وأصبح البؤس ما يفارقهـا	إلْفاً لها ، والسرور هاجِرُهـا

فالشاعر في هذه الأبيات يتوقف أولا عند صورة الحدائق والبساتين اليانعة ، التي كانت بهجة في العين وراحة للنفس ، ثم ينتقل إلى قصور المدينة الباذخة ، التي كانت تكن المنعمات من النساء ، ومنها ينتقل إلى القرى المحيطة بالمدينة ، التي افتن الخلفاء في غراسها . وقد حف بها النخيل وأشجار الكروم والريحان . وكل هذه كانت صورا مشرقة ، ولكنها كانت أكثر بهجة بالعنصر الإنساني الذي عَمَرها . فماذا حدث لكل ذلك ؟ لقد اختفى العنصر الإنساني منها بسبب النكبة ، فصارت خلاء موحشا قفرا ، وسكنتها الكلاب الضالة فلا يسمع فيها إلا عواؤها . وأمحت معالمها فلا تكاد العين تتعرف عليها . لقد حل بها جميعا البؤس بعد أن كانت ترفل في ثياب النعمة والسعادة .

ثم يمضي الشاعر فيذكر أحياء المدينة المنكودة ، وقصر عَبْدَوَيْه بها ، الذي كان بدعة زمانه ، ويعدد فئات سكان المدينة ، من السقالب والأحباش ، ومن أهل السند والهند والنوبة والسودان وغيرهم .

ثم ينتقل الشاعر إلى موازنة جديدة بنفس منهجه . تستغرق ستة أبيات . وتبدأ بقوله :

أين غضاراتها ولذتها وأين محبورها وجابرها ؟

ويمضي في رسم الصورة المشرقة لكي ينهيها بصورة الخراب فيقول :

أمست كجوف الحمار خالية يسعرها بالجحيم ساعرها

وكما هو مقرر في التصور الإسلامي ، أن الله تعالى إنما يهلك القرى بظلمها ، راح الشاعر يتمثل تلك النكبة التي حلت ببغداد بوصفها عقابا لها (أو لأهلها بالأحرى) على بطلانها وانحرافها وتفريطها :

يا بؤس بغداد دار مملكة دارت على أهلها دوائرها
أمهلها الله ثم عاقبها لما أحاطت بها كبائرها
بالخسف والقذف والحريق وبالـ حرب التي أصبحت تساورها
كم قد رأينا من المعاصي ببغدا د فهل ذو الجلال غافرها ؟
حلت ببغداد وهي آمنة داهية لم تكن تحاذرها
طالعها السوء من مطالعه وأدركت أهلها جرائرها
رق بها الدين واستخف بذي الـ فضل وعز النساك فاجرها

ويستمر الشاعر في هذه النغمة حتى يلخص ما حل بالمدينة في هذا البيت الجامع :

يحرقها ذا ، وذاك يهدمها ويشتفي بالنهاب شاطرها

فالفريقان المتحاربان اجتمعا على تدميرها بالحريق وبالهدم ، أما الشطار (الرعاع) فوجدوا الفرصة سانحة للنهب والسلب . وقد ذكر الطبري أن حاتم بن الصقر أباح النهب لباعة الطريق والعراة وأهل السجون والأوباش والطرارين

وأهل السوق [1] . وإلى هؤلاء يشير الخريمي . وهكذا حل البلاء بأهل بغداد من كل جانب .

وبعد أن استوفى الشاعر مقارناته بين المدينة في حال عزها وبينها في حال بؤسها ، راح – كما رأينا في القصيدة السابقة – يرسم صورة حية للمدينة التي صارت مستباحة . وللهلع والفزع الذي أصاب الناس . رجالا ونساء . شيبا وشبانا :

بل هل رأيتَ السيوفَ مُصْلَتَةً ... أشْهَرَها في الأسواق مشاهرها
والخيلَ تَسْتَنُّ في أزقتها ... بالترك ، مسنونةً خناجرها
والنفط والنار طرائقها ... وهابياً للدخان عامرها
والنهبُ تعدو به الرجال وقد ... أبْدَتْ خلاخيلها حرائرها
مُعْصَوْصِبَاتٍ وسْط الأزقة قد ... أبرزَهَا للعيون ساترها
كل رقُودِ الضحى ، مخبأة ... لم تَبْدُ في أهلها محاجرها
بَيْضَةُ خِدْرٍ ، مكنونةٌ ، برَزَتْ ... للناس ، مَنْشورةٌ غدائرها
تعثر في ثوبها ، وتُعْجِلُها ... كَبَّةُ خيلٍ رِيعَتْ حوافرها
تسأل : أين الطريق ؟ ؛ والِهَةً ... والنار من خلفها تُبَادِرُها
لم تَجْتَلِ الشمس حُسْنَ بهجتها ... حتى اجتلتها حرب تباشرها
يا هل رأيت الثكلى مُوَلْوِلَةً ... في الطرْق تسعى والجَهد باهرها
في إثْر نعش عليه واحدها ... في صدره طعنة يساورها

. . . .

تنظر في وجهه ، وتهتف بالثكْـ ... ـلِ وجاري الدموع حادرها
غَرْغَرَ بالنفس ثم أسلمها ... مَطلولةً لا يُخاف ثائرها

فالخيل تعدو في الأسواق بشاهري السيوف وحاملي الخناجر ، والنفط والنيران في الشوارع والدروب وقد انعقد الدخان سحابات سوداء ، واللصوص

---

(1) أنظر تاريخ الطبري، ٨ / ٤٤٨ .

يعدون بما انتهبوه ، والحرائر خرجن من دورهن حاسرات الرأس ، منشورا شعرهن ، بعد أن كن محجبات في خدورهن ، لا تقع عليهن العين . وهناك واحدة منهن تعثر في ثوبها وهي تهرول ، ثم إذا بالخيل المجنونة تزحمها فتحذفها . وهي لا تعرف إلى أين تفر ، فتسأل ولا من يجيبها ، ، والنار من خلفها تكاد تمتد إليها . وفي جانب آخر امرأة ثكلى حزينة ، تخبط في الطريق، وتبكي وتعول ، وقد أخذ منها الإرهاق مأخذه . وإنها لتسير خلف نعش رقد عليه ولدها الوحيد مطعونا في صدره ، وتنظر إلى وجهه فتراه يعاني سكرات الموت ، فتصرخ نادبة حظها والدموع تنحدر من عينيها . وما هي إلا حشرجة في النفس يفارق على إثرها الحياة ولا من يأخذ بثأره . وهكذا كان أهل بغداد في نكبتها ، يموتون — كما نقول اليوم — بالمجان .

ثم يعود الشاعر فيردد كثيرا من هذه الصور البشعة مع بعض التنويع ، فيقول :

وقد رأيتُ الفتيان في عَرْصَةِ الـ ... مَعْرَكِ معفورةً مناخرهـا
كلُّ فتى مانعٌ حقيقتَـــه ... تشقى به في الوَغَى مساعرهـا
باتت عليه الكلابُ تنهشـه ... مخضوبة من دمٍ أظافرهـا
أما رأيتَ الخيول جـائلةً ... بالقوم ، منكوبَةً دوائرها
تعثر بالأوجه الحسان مـن الـ ... قَتْلَى ، وغُلّتْ دماً أشاعرها
يَطَأن أكبـاد فتية نُجُـد ... يفلق هاماتهم حوافرهـا
أما رأيت النساء تحت المَجَـا ... نيق تُعَادَى ، شُعْثاً ضفائرُها؟
عقائلَ القوم والعجائز والـ ... عُنّسَ لم تُحْتَبَرْ معاصرهـا
يحملن قوتا من الطحين على الـ ... أكتاف ، معصوبةً مَعَاجِرُها
وذات عيش ضَنْكٍ ، ومُقْعَسة ... تَشْدَخُها صخرة تعاورهـا
تسأل عن أهلها وقد سُلِبَـتْ ... وابْتُزَّ عن رأسها غفائرهـا

فهذه الصورة — مرة أخرى — تؤكد المهانة والذلة التي لحقت بأهل بغداد

في أبان نكبتها ، وتدل على أن بغداد لقيت بسبب ذلك الصراع أشنع وأفدح خسارة لقيتها مدينة في حالة حرب مع عدو حقيقي .

وقد انتهى هذا الصراع – كما نعرف – لصالح جيوش المأمون ، فاستسلم الأمين ، وأمسك طاهر بن الحسين بأزمة الأمور . وحين عاد الهدوء إلى المدينة تنفس الشاعر الصعداء ، فراح – وفي قاع نفسه ذلك الشريط من الصور الأسيانة – يستشرف في أمل وفي حذر عودة المدينة التعسة إلى سابق نضارتها وبهجتها :

يا ليت شعري والدهر ذو دُوَل ... يُرْجَى . وأخرى تخشى بوادرها
هل ترجِعَنْ أرضنا كما غَنِيَتْ ... وقد تناهت بنا مصايرها ؟!

وإلى هنا تنتهي المرثية ، ولكن ما زال في القصيدة نفسها فضل بقية ، فقد شاء الشاعر أن يتوجه بالمدح والنصح معا إلى الخليفة الجديد ، إلى المأمون . فبلغ من ذلك ما شاء . ثم يختم كلامه بحديث عما دفعه إلى إنشاء هذه القصيدة :

لا طمعا قلتُها ولا بَطَراً ... لكل نفس هوىً يؤامرها
سيَّرها الله بالنصيحة والـ ... ـخَشْيَةِ فاستَدْمَجَتْ مرائرها
جاءتك تحكي لك الأمور كما ... ينشر بزَّ التُجَّار ناشرُها

وهذا يؤكد ما ذهبنا إليه ، من أن رثاء الشاعر للمدينة لم يكن تدفع إليه الدوافع والاعتبارات المألوفة في حالة رثاء الأشخاص . إنه ينطلق في هذا الرثاء بدافع ذاتي محض ، نتيجة للعلاقات الوجدانية المختلفة بينه وبين المدينة . ولأن علاقة الخريمي ببغداد – كعلاقة أي شاعر بمدينته الكبيرة – كانت تتجاذبها مشاعر الحب والنقمة معا ، فإن هذه المشاعر قد برزت بوضوح في ثنايا المرثية . لكنه مهما كانت نقمته عليها فإنه – آخر الأمر ، وكما هو شأن الشاعر مع

مدينته – لا يملك إلا أن يرثي لما حل بها من خراب وبوار .

وقد كان هذا المنحى في الرثاء جديدا كل الجدة : على مستوى الشعور الإنساني والتعبير الفني على السواء .

وقد كانت المدينة العراقية الثانية ، التي حلت بها وبأهلها نكبة فادحة ، هي مدينة البصرة ، وذلك في عهد الخليفة المعتمد (٢٥٦ – ٢٧٩ هـ) . وكانت نكبتها على أيدي ثوار الزنج بزعامة علي بن محمد ، الذي ادعى النسب إلى زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب . ففي شوال سنة ٢٥٨ أوقع بأهل البصرة وقعة هائلة ، قتل فيها من أهل البصرة عدد عظيم ، وخربت أكثر مبانيها » (١) . وكما أثارت نكبة بغداد شعراء مثل الخريمي وعمرو الوراق وغيرهما ، كذلك أثارت نكبة البصرة هذه ابن الرومي الشاعر ، فراح يرثي لها بقصيدة مطلعها :

ذَادَ عن مُقْلَتِي لذيذَ المنامِ ... شُغْلُهَا عنه بالدموع السجَامِ

ذلك أن أخبار الدمار التي حلت بالمدينة أوقعت الحسرة والأسى في نفسه ، فلم تكف عيناه عن البكاء ، ولم تطيقا الاستسلام للنوم الهادىء :

أيُّ نوم من بعد ما انتهك الزَّنْـ ... ـجُ جهَارا محارم الإسلام

أقدم الخائن اللعين عليها ... وعلى اللهِ أيّما إقدام

وقد نهج ابن الرومي في هذه المرثية منهج الموازنة والتصوير المأسوي معا ، كما صنع الخريمي في أجزاء من قصيدته . فهو يصف حال المدينة قبل تخريبها ، وكيف أنها كانت كعبة العلم ومنار المسلمين ومصدر الخير العميم ، ثم ينتقل إلى

---

(١) الخضري : الدولة العباسية ، ص ٣٠٤ – ٥ وقد ذكر فيصل السامر أن هذا الخراب حل بالمدينة في شوال سنة ٢٥٧ (انظر كتابه : ثورة الزنج – مكتبة المنار ببغداد ١٩٧١ – ط ٢ ١٧٩) .

يصوير ما حل بها على أيدي الزنج في مشاهد حية متلاحقة ، كلها يفيض بالمأساة . يقول :

كم أغَصُّوا من شارب بشراب — كم أغصوا من طاعم بطعــام
كم ضنــين بنفسه رام مَنجى — فتلقَّوا جبينـــه بالحسام
كم أخٍ قد رأى أخاه صريعــا — تَرِبَ الخَدِّ بين صرعي كرام
كم أبٍ قد رأى عزيز بنيــه — وَهْوَ يُعلَى بصارم صمصام
كم مُفَدَّى في أهله أسلمــوه — حين لم يحمه هنالك حـــام
كم رضيع هناك قد فطمــوه — بِشَبَا السيف قبل حين الفطام
كم فتاة – بخاتَم الله – بِكْرٍ — فضحوها جهرا بغير اكتتام
كم فتاة مصونة قد سَبَوْهَــا — بارزا وجهُها بغير لِثَــام
من رآهن في المساق سبايــا — داميات الوجوه للأَقـــدام
من رآهن في المقاسم وَسْط الزنــج يُقَسَّمْنَ بينهم بالسهـــام
من رآهن يُتَّخَذْنَ إمـــاءً — بعد ملك الإماء والخدام

لقد باغت الزنج أهل المدينة وهم في دعة من أمرهم فأصابوهم بالذعر ، حتى الشارب والطاعم غص بشرابه وطعامه . أما من همّ منهم بالفرار تلقفوه بسيوفهم وأجهزوا عليه . وقد فقد الناس أمام ذلك الغزو المدمر كل حيلة ، حتى إن الأخ كان يرى أخاه صريعا معفرا بالتراب هو وغيره من كرام الناس ، وإن الأب كان يرى ابنه يضرب بالسيف أمام عينيه ، فلا يملك أحدهما أن يصنع شيئا . بل كثيرا ما أسلم الناس أمر أعزاء عليهم إلى أولئك الهمج ولم يطيقوا حمايته . وأفدح من كل هذا ما نال الأطفال الرضع الأبرياء من قتل على أيديهم . إن أولئك الهمج لم يرعوا طفولة بريئة ، ولا عرضا لفتاة . لقد انتهكوا أعراض العذارى جَهْرة وبلا وازع من دين أو ضمير ، وأخذوهن سبايا كاشفات الوجه ، وكن من قبل كريمات ومصونات في خدورهن . وإنهم ليسوقونهن أمامهم مصبغات بالدم من الرأس إلى القدم ، ثم يقسمونهن

كما تقسم الغنائم ، ليقمن على خدمتهم ، شأنهن شأن العبيد .

هكذا ذاقت المدينة المهانة والذلة ، بعد أن أوسع الزنج أهلها قتلا وسبيا ، وبعد أن هدموا دورها العامرة وقصورها الشامخة ؛ إذ سلط عليها الزنج الحريق من جهة ، وشقوا إليها طريق الماء لإغراقها من جهة أخرى :

أين ضوضاءُ ذلك الخلْق فيها ... أين ذاك البنيان ذو الإحكام
بُدِّلت تلكمُ القصور تلالا ... من رماد ومن تراب رُكام

على أن هذه المرثية التي قالها ابن الرومي في مدينة البصرة كان الهدف منه صياغة المأساة صياغة شعرية ، فيها ما يكون في الشعر من تهويل وإثارة لحفز همة الخليفة المعتمد على النهوض لنصرة المدينة البائسة ، والتصدي لأولئك الثوار الخطرين . وقد توجه الموفق ، وكان هو المدبر الحقيقي لأمور الدولة ، لإخماد هذه الثورة . بعد أن فرغ من حركة يعقوب الصفّار والقضاء عليه . وقد هاجم الموفق الزنج في عاصمتهم «المختارة» ، وأنزل بهم الهزيمة ، وعاد برأس زعيمهم . وعند ذاك اشتفت نفس ابن الرومي فراح يمدح الموفق ، كما هنأه ابن المعتز كذلك في أبيات له بهذا الانتصار .

وهكذا كان رثاء ابن الرومي للبصرة تصويرا للمأساة ، انطلق إليه بدافع ذاتي ، ولكنه أدى في الوقت نفسه دورا فعالا في حفز الهمم لإدراك المدينة المستباحة .

وإذا كانت بغداد والبصرة كلتاهما قد لحقها الخراب نتيجة لتلك الحروب الداخلية فإن مدينة سامرّا قد لحق بها الخراب كذلك ولكن دون حرب ودون قتال . ذلك أن الخليفة المعتضد بن الموفق (٢٧٩ – ٢٨٩ هـ) « ترك سامرا واستبدل بها بغداد ، فضاعت أبهتها ، وخربت بعد أن كانت تضارع بغداد ، بل لم يكن في الأرض كلها أحسن منها ولا أجمل ولا أعظم ولا آنَس » (١)

---

(١) الحضري : نفسه ، ص ٣٢٥ .

ومن ثم فإن هذه المدينة قد لحقها الخراب في هدوء وصمت ، إذ هجرها الناس بعد انتقال العاصمة إلى بغداد مرة أخرى ، فصارت مع مضي الأيام قفرة موحشة . وقد رثى لها الشاعر عبدالله بن المعتز فقال :

قد أقفرت سامَـــــرَّا وما لشيء دوامُ
فالنَّقْضُ يُحمَــل منها كأنهــا آجــام
ماتت كما مـــات فيل تُسَلُّ منه العظـــام

فهو يشير إلى تقلب الأيام عليها ، حتّى أحالتها من النضرة إلى الإقفار ، وكيف أن هذه هي سنة الحياة ؛ فلا دوام لشيء على ما هو عليه . ويبدو من كلامه أنه مما زاد من خرابها وإيحاشها أن يد الهدم كانت قد امتدت إليها . وأن أنقاضها كانت تحمل – فيما يبدو – إلى بغداد ليستفاد بها في تعميرها . وهكذا ماتت هذه المدينة الضخمة . واستلت منها حجارتها النادرة وهياكلها ، كما لو كانت فيلا تستل منه عظام هيكله الواحدة بعد الأخرى ، فلا تقوم له بعدها قائمة .

وهو رثاء – كما يظهر – ناعم ؛ إذ أن الخراب الذي حل بالمدينة إنما أصاب مظهرها المادي وحده ، أما العنصر البشري – وبه يكتمل جمال المدينة الحقيقي – فلم يلحقه أذى . ومن ثم لم تبرز مأساة المدينة حادة كما ظهرت من من قبل في حالتي البصرة وبغداد .

وهناك قصيدة أخرى في رثاء المدينة المنورة ، قالها الفضل بن العباس العلوي دخلها محمد وعلي ابنا الحسن بن جعفر بن موسى بن جعفر في صفر سنة إحدى وتسعين ومائتين فأخرباها وعذبا أهلها (١) . يقول منها :

أخربت دار هجرة المصطفى البَرِّ فأبكى خرابُها المسلمينا
عينُ فابكي مقام جبريلَ ، والقبر فبكّي والمنبرَ الميمونـــا

(١) المرزباني : معجم الشعراء ، ص ١٨٦ .

وعلى المسجد الذي أسّه التقوى خلاءً أضحى من العابدينا
وعلى طيبةَ التي بارك الله عليها بخاتَم المرسلينـــــا
قبّح الله معشرا أخربوهـــا وأطاعوا مشردا ملعونا !

ومهما يكن من شيء فإن رثاء المدن في العصر العباسي كان يمثل موقفا جديدا لشاعر العصر ، فرضته عليه ظروف الحياة في المدينة وارتباطه الوجداني بها ، إلى جانب الأحداث والظروف السياسية الداخلية التي عرفها ذلك العصر . وإذ لم يكن في تراثه الشعري القديم تقاليد فنية راسخة لمثل هذا الرثاء ، كان عليه أن يعوّل على نفسه في ابتكار الأطر المعنوية والفنية التي يصوغ فيها هذا الرثاء .

على أنه ظهرت في هذا الباب نفسه — باب الرثاء — آفاق معنوية أخرى جديدة ، حيث رثى الشعراء الحيوان الأليف ، كالكلاب والقطط . وهذا الضرب من الرثاء يكشف عن معنى إنساني حضاري ، حيث تتولد العاطفة التي تربط بين الإنسان وهذا النوع من الحيوان ، والتي تغدو قوية في نفس الإنسان حتى إن فقده للحيوان الأليف لديه يبعث في نفسه الأسى والحزن .

وقد كان للشاعر أبي نواس كلب صيد أثير لديه ، لكن حيّة لسعته في عرقوبه وأفرغت فيه سمها فمات لساعته . وقد حزن عليه الشاعر فرثاه وبكاه بأرجوزة يقول في مستهلها :

يا بؤسَ كلبي سيّدِ الكلاب قد كان أغناني من العُقَابِ
وكان قد أجْزَى عن القَصّـابِ وعن شراء الجَلَبِ الجلاّبِ

فهذا الكلب « سيد » في عالم الكلاب ، وهو كلب صيد ماهر ، لا يحوج صاحبه حين يخرج للطّرَد إلى استخدام الصقور ، بل كان يقوم بالعمل كله وحده ، فيجلب له الصيد الوفير الذي أغناه عن التعامل مع الجزار . وأيضا فإنه كلب ذكي فطن ، يقضي لسيده حوائجه في البيت والسوق ، فيغنيه بذلك عن اصطناع الخدم . ومن أجل ذلك كله راح الشاعر يذرف عليه الدموع . وإنه

ليحس بفقده إحساسا عميقا ، إذ لم يكن من السهل أن يستعيض عنه بكلب آخر ومن ثم فإنه يتساءل :

. . من للظباء العُفْرِ والذئـــابِ
وكل صقر طالــع وثّـــابِ يختطف القُطّانَ في الروابي
كالبرق بين النجم والسحابِ ؟

ليس سوى ذلك الكلب ، من يقيد الظباء ، ويتصدى للذئاب ، ويبهر الصقور المفترسة ، التي تختطف الأطفال من سكان المناطق المرتفعة ، وتنطلق بها سريعا ، في أجواز الفضاء .

وبعد أن يذكر الشاعر ما كان لذلك الكلب من فضل فيما أشبعه به من لحوم الظباء ، يمضي فيحكي قصة مصرعه بسم الحية فيقول :

فبينما نحـــن به في الغـــاب إذ بَرَزَتْ كالحةُ الأنيـــابِ
رَقْشَاءُ جرداءُ من الثيـــابِ كأنمـــا تبصر من نقابِ
فَعَلِقَتْ عُرْقوبــة بنـــابِ لم تَرْعَ لي حقا ولم تُحابِ
فخرَّ ، وانصاعت بلا ارتيـابِ كأنما تنفخ من جرابِ

هكذا خرجت الحية الرقطاء في منظرها البشع وهاجمته من خلفه دون أن ينتبه إليها فعضت عرقوبه والغريب أن الشاعر كان يتوقع منها ألا تصنع هذا الصنيع بكلبه ، رعاية منها لحقه ، ومجاملة له . ولا ندري أي حق للشاعر لدى تلك الحية ، ولا معنى المجاملة التي كان يتوقعها منها ، إلا أن يكون ذلك دليلا على فرط حبه لكلبه واعتزازه به ، حتى إنه يعد التعدي عليه موجها إلى شخصه . لكن الكلب سقط صريعا ، وانسابت الحية في هدوء واطمئنان إلى أنها أصابت منه مقتلا ، تفح فحيح المنتصر . ومن ثم يختم الشاعر مرثيته بتوعدها بالاقتصاص لكلبه الأثير منها :

لا أُبْتُ إن أُبْتِ بلا عِقـــابِ حتى تذوقي أَوْجَعَ العذاب

إنها تجربة طريفة من غير شك ، ينبغي أن تؤخذ في الاعتبار عندما نقف في دراسة الشعر العربي الحديث عند رثاء عباس محمود العقاد مثلا لكلبه « بيجو » .

وهناك مرثية كلب أخرى ، قالها الشاعر محمد بن المغيرة العتكي ، ورواها أبو هفّان . ليس بين يدينا الآن سوى مطلعها [1] ، حيث يقول :

أقفرَتْ منك يا كُلَيْبُ الديارُ   وبكى فقدَكَ العيون الحِوارُ

ولهذا لا نملك الحديث عنها . ولكن هناك قصيدة أخرى طويلة ، تقع في خمسة وستين بيتا ، قالها الشاعر المعروف بابن العلاف النهرواني — من معاصري ابن المعتز وأصدقائه — في رثاء قط كان أثيرا لديه . وتتلخص مأساة هذا القط في أنه اعتاد السطو على أبراج الحمام التي كانت لجيران الشاعر ، والتهام أفراخ الحمام الصغيرة . وقد تنبه له الجيران فرصدوا له حتى أمسكوا به ذات مرة فذبحوه . والقصيدة كلها تفجع على هذا القط الذي مات مذبوحا وكأنه تفجع على إنسان عزيز لدى الشاعر . وقد حاول القدامى أن يأخذوا هذه المرثية مأخذ الرمز ، وأن المقصود بالرثاء شخص بعينه ، ولكن القصيدة نفسها تحكي في صلبها بطريقة واضحة قصة هذا القط مع الجيران . يقول الشاعر [2] :

يا هِر فارَقْتنا ولم تَعُدِ   وكنتَ منا بمنزل الولد

وفي هذا تتضح لنا المكانة التي كان ذلك القط يشغلها من نفس الشاعر ، حيث يقرنه بولده .

فكيف نَنْفَكُّ عن هواك وقد   كنت لنا عدة من العُدَدِ
تطرد عنا الأذى ، وتحرسنا   بالغيب ، من حيّة ومن جُرَدِ
وتخرج الفأر من مكامنها   ما بين مفتوحها إلى السُّدَدِ
. . . .

(١) نظر معجم الأدباء ، ص ٣٩٣ .
(٢) وفيات الأعيان ٢/١٠٩ (ط. دار الثقافة — بيروت) .

حتى اعتقدْتَ الأذى لجيرتنـا   ولم تكن للأذى بمعتقِـد

أي أنه خالف عن طبيعته إذ راح يسبب للجيران الأذى . وكان الشاعر يريد أن ينفي عنه صفة الشراسة والأذى أصلا ، وإن انساق إليها .

وحُمْتَ حول الردى بظلمهـمُ   ومن يَحُمْ حول حوضِهِ يَرِد

هكذا أورد نفسه مورد الهلاك حين راح يظلم الجيران ويسلبهم فراخ حمامهم .

صادوك غيظا عليك ، وانتقموا   منك ، وزادوا ،ومن يَصِدْ يُصَد

. . . .

ما كان أغناك عن تصَعُّدك الـ   بُرْجَ ولو كان جنة الخُلُـد

وقد كتب ابن العميد مرثية لقط ، عارض فيها مرثية ابن العلاف هذه[1] .

وأخيرا فربما كان أعجب ماجد في باب الرثاء في العصر العباسي – وما أكثر ما ظهر في هذا العصر من عجائب – أن جمع بعض الشعراء بين شيئين لا يخطر على البال الجمع بينهما في نسق واحد ، ونعني بذلك الرثاء والمجون . وقد تنافس في هذا المجال شاعران هما أبو حكيمة راشد بن إسحق [2] (صديق الوزير محمد بن عبد الملك الزيات) ، وأحمد بن طاهر [3] معاصره

ونكتفي هنا بهذه الإشارة ، إذ لا نملك التعرض لهذا الشعر ، لما فيه من كلام مكشوف وتبذل . ولمن شاء التعرف عليه أن يراجعه في مظانه .

---

(١) أنظر الثعالبي : يتيمة الدهر – تحقيق محيي الدين عبد الحميد ، القاهرة – جـ ٣ ص ١٨٣

(٢) راجع ترجمته ونموذجا من رثائه هذا في طبقات ابن المعتز ، ص ٣٩٠ – ٣٩١ .

(٣) راجع ترجمته ونموذجا من رثائه هذا ومنافسته فيه لأبي حكيمة في طبقات ابن المعتز ، ص ٤١٦ .

فإذا إنتقلنا الآن إلى فن الهجاء لاحظنا أنه منذ بداية العصر العباسي قد اخذ الشعراء يسرفون في الهجاء المقذع . فبشار مثلا يهجو عالم النحو سيبويه بقوله [١] :

أسيبوهُ يا ابْنَ الفارسية ما الذي
تحدثتَ من شتمى وما كنت تَنْبِـذُ
أظَلْتَ تَغَنِّى سادراً بمساءتي وأمك بالمصرين تعطي وتأخذ

ذلك أن سيبويه كان قد أخذ عليه بعض المآخذ اللغوية .

وحماد عجرد يهجو بشارا فيقول [٢] :

لو طُليَتْ جِلْدته عنبراً لنتَّنَتْ جلدتُه العنبرا
أو طليت مِسْكاً ذكياً . إذاً تحوَّلَ المسك عليه خرَا

ثم يزداد الهجاء مع الزمن إفحاشاً وهُجْراً فنسمع الشاعر الماجن عمرو بن المبارك (عاصر الرشيد والأمين والمأمون) يقول في رجل كان سبه [٣] .

الحمد لله العَلِيِّ ومن له كل المحامدْ
أيَسُبُّنِى رجل عليه من الدعارة ألف شاهد ؟
ماذا أقول لمن له في كل عضو ألف والد ؟

ولا يقل عنه أبو نواس فحشاً حين يقول [٤] :

يا نافع ابن الفاجره يا سيدَ المُؤاجَرَه

(١) الموشح . ص ٣٨٥ .
(٢) طبقات ابن المعتز . ص ٣٥ .
(٣) معجم الشعراء ، ص ٣١ وتروى لأبي نواس -- ديوانه ص ٥٦٧ .
(٤) الأغاني ١٢ / ٨٠ .

يا خلف كل داعر وزوجَ كل عاهره
ما أمَة تملكها أوحُرَّةٌ بطاهره
تجارةٌ أحدثتها في الكَشْح غيرُ بائره
لو دخلت عفيفة بيتك صارت فاجره
حتى متى ترتع في الخسران يا ابن الخاسره

وتظل هذه النغمة القبيحة في الهجاء بسبب العرض في تزايد وتصاعد عبر أجيال الشعراء المتلاحقة . ولا نرى هنا كبير أهمية لمتابعتها . والحق إن هذا اللون المقذع من الهجاء . الذي يتناول الأعراض ويطعن في الأنساب . لم يكن جديداً في العصر العباسي . إذ عرفه العصر الأموي من قبل . لكن الجديد في هذا العصر هو ذلك الإفراط في ذلك اللون من الهجاء لدى الشعراء . وكثرة جريان الألفاظ البذيئة على ألسنتهم ببساطة عجيبة حتى في مجالس الخلفاء والأمراء والوزراء ، دون أن يجدوا في ذلك ما يخدش الحياء .

وقد كان أكثر جدة من هذا الهجاء وجدية في الوقت نفسه (وإن لم يخل في بعض الأحيان من الشتائم) ذلك الهجاء الذي تبودل في ثنايا الصراع العقيدي . فمنذ البداية رأينا بشارا يهجو واصل بن عطاء ، رأس المعتزلة . ورأينا صفوان الأنصاري يرد عليه بهجاء أعنف وأقسى . وكذلك عرّض أبو نواس بعقيدة الشاعر أبان اللاحقي ، كما عرض بالنظّام المعتزلي في بعض أشعاره ، لمخالفته — أعني أبا نواس — المعتزلة في مبدأ من مبادئها الاعتقادية الخمسة . وهناك من تعرض بالهجاء لأحمد بن أبي دؤاد ، أقوى عناصر المعتزلة نفوذاً في عهد المأمون والمعتصم والواثق . وقد ألممنا بكثير من هذه الأشعار وغيرها في الفصل السادس من الباب الأول . وهكذا خلق الصراع الفكري والاعتقادي مجالا جديداً لفن الهجاء في العصر العباسي .

وأيضاً عرف هذا العصر الهجاء الشعوبي فيما كان بين العرب والموالي . ومع أن بواكير هذا الهجاء قد ظهرت — على استحياء نوعاً ما في نهاية العصر

الأموي فإن حركة هذا الهجاء قد اتسع نطاقها — كما عرفنا من قبل — في العصر العباسي .

وإلى جانب هذه الألوان من الهجاء عرف الشعر العباسي لوناً آخر من الهجاء كان أخف وقعا . إذ لم يكن يتجاوز حد السخرية من المهْجُوّ وإثارة الضحك منه . وفي هذا اللون مجال واسع للتفنن ، كما أنه يحتاج إلى قدر غير يسير من الذكاء والفطنة . وهو أيضاً اللون الغالب على فن الهجاء Satire في الآداب الغربية منذ القدم . إنه يشبه النكتة الذكية اللاذعة أحياناً ، والتصوير الكاريكاتيرى الساخر المضحك أحياناً أخرى . وإذا كان السب والقذف لا يحتاجان من الشاعر إلا إلى معجم لغوى بذىء فإن هذا اللون من الهجاء يحتاج إلى مخيلة خصبة نشطة ، تعرف كيف تجسم العيوب في صورة مثيرة .

روى ابن المعتز (١) أن المهدي لما قتل بشارا ندم على قتله ، وأحب أن يجد شيئاً يتعلق به ، فبعث إلى كتبه فأحضرها ، وأمر بتفتيشها ، طمعاً في أن يجد فيها شيئاً مما حَزّبه عليه ، فلم يجد من ذلك شيئاً . ومر بطومار مختوم فظن أن فيه شيئاً ، فأمر بنشره ، فإذا فيه :

بسم الله الرحمن الرحيم . إني أردت أن أهجو آل سليمان بن عبدالله بن العباس ، فذكرت قرابتهم من رسول الله صلى الله عليه وسلم وآله ، فمنعني ذلك من هجوهم ، ووهبت جرمهم لله عز وجل . وقد قلت بيتين لم أذكر فيهما عرضاً ، ولم أقدح في دين ، وهما :

دينارُ آلِ سليمان ودرهمهم ... كالبَابليَّيْنِ شُدّاً بالعفاريتِ
لا يوجدان ، ولا يُرْجَى لقاؤُهما ... كما سمعت بهاروت وماروت

ومهما يكن الشأن في هذه القصة فالذي يعنينا أن بشارا كان يفهم من الهجاء سب العرض والطعن في الدين ، وأنه عندما تحرج من هجاء آل سليمان ، بما

(١) طبقات الشعراء ، ص ٢٢ ، وانظر الأغاني ٣ / ٢٤٤ ووفيات الأعيان ١ / ٢٧٣ .

يحمل لديه الهجاء من معنى ، قال فيهم هذين البيتين . على أنهما — بعد — ما يزالان هجاء ، ولكن من ذلك النوع الذي يرسم على الفم إبتسامة خفيفة . لما فيهما من تندر ببخل آل سليمان . فالدينار والدرهم عندهم شيئان يُسمَع بهما ولكن لا يراهما أحد . ولا يتوقع أن يراهما أحد في المستقبل . شأنهما شأن هاروت وماروت .

وربما كان أبو نواس أبرع شعراء زمانه في ذلك اللون من الهجاء الكاريكاتيري الساخر .

لننظر في هذه الأبيات مثلا :

رأيت الفضل مكتئباً ... يُنَاغِي الخبزَ والسَّمكا
فقطَّب حين أبصرني ... ونكَّس رأسَه وبكى
فلما أن حلفتُ له ... بأني صائم ضحِكا

فأبو نواس هنا يتحدث عن بخل صاحبه ، ولكنه يختار لتصوير هذا البخل موقفاً من سلوك المهجو ، يحلل فيه انفعالاته الخاصة . فالفضل في البداية يقلب الخبز والسمك بين يديه وكأنه يلاعب أطفاله . إنه على وشك أن يتناول طعامه ، ولكنه حين رأى أبا نواس قاماً عليه أصابه الغم والاكتئاب ، وعبس وجهه ، كأن كارثة قد حلت به . لقد تصور أن الشاعر سيشاركه طعامه هذا ،ولعله باصطناعه العبوس والتقطيب لا يتيح له هذه المشاركة . ولكن الشاعر الذي أدرك ما انتابه في تلك اللحظة أراد أن يهون عليه الأمر ويطمئنه ، فأقسم له أنه صائم في ذلك اليوم . وعند ذاك ما كان أسرع ما انفرجت أساريره ، حين أيقن أن أحداً لن يتناول شيئاً من طعامه .

إنها لوحة حية ، تتعمق نفس البخيل وتسجل مشاعره ، في كلمات سريعة خاطفة ولكنها معبرة .

ولننظر أيضاً في صورة هذا البخيل الآخر :

رغيف سعيد عنده عِدْلُ نفسه — يقلبه طورا وطور يلاعبُهْ
ويخرجه من كُمّه فيَشمُّه — ويجْلسه في حجره ويخاطبه
وإن جاءه المسكين يطلب فضله — فقد ثكِلَتْهُ أمه وأقاربه
يكرّ عليه السَّوْطَ من كل جانب — وتكسر رجلاه وينتف شاربه

فسعيد هذا لا يأكل الرغيف . وكيف يأكل شيئاً هو منه بمنزلة نفسه ؟ ! إنه يجلسه في حجره كأنه طفل من أطفاله ، يقلبه هنا وهنا ، ويلاعبه كما تلاعب الأطفال . وأقصى ماينالُه منه هو أن يخرجه من مخبئه في كمه ويشم رائحته . والويل كل الويل للسائل المسكين إذا جاءه يطلب شيئاً من فضل طعامه . فإنه يلقى الضرب المبرح ، وتكسر رجله حتى لا يعود . وينتف شاربه حتى يتذكر ما أصابه من مهانه فلا يعاود الكرة .

إنها صورة كاريكاتيرية من الطراز الأول ، بل هي مجموعة من اللقطات الكاريكاتيرية المضحكة الساخرة في الوقت نفسه .

وفي ديوان الشاعر لقطات أخرى من نفس الطراز . يصور فيها نفسية البخلاء وسلوكهم . وأيضاً فإنه يصور لنا نمطا آخر من الناس . هم ثقلاء الروح والظل . فيقول مثلا عن صاحب له من هذا النوع :

لي صاحب أثقلُ من أحُدِ — قرينُه ما عاش في جَهْدِ
علامة البُغض على وجهه — بَيِّنَةٌ مُذْ حل في المهد
لو دخل النار طَفَا حَرَّها — فمات من فيها من البرد

فهذا الصاحب أثقل من جبل أحد المعروف بظاهر المدينة المنورة ، من عاشره عاش حياته في عناء ونصب . إنه بغيض إلى النفس منذ أن ولد ، ففي مرآه ما يبغض الناس فيه . وهو ثقيل الروح والظل ، ينطوي على قدر هائل من البرود ، حتى إنه لو دخل جهنم نفسها لأطفأ حرارتها . وأشاع فيها من البرد ما يقتل أهلها .

هكذا يجسم الشاعر صفة البرود وثقل الظل في صاحبه بطريقة تلعب فيها المبالغة الكاريكاتيرية دوراً أساسياً .

ويفيد أبو نواس من ثقافة عصره حين يقدم إلينا صورة مغن ثقيل على النحو التالي :

قل لزهير إذا اتّكـا وشـدا　　أقلل أوَ اكثر فأنت مِهذار
سَخُنْتَ من شدة البرودة حتى صرت عندي كأنك النارُ
لا يَعْجب السامعون من صفتي　　كذلك الثلج ، باردٌ حارُ

فهو يدور هنا حول معنى برودة ذلك المغني فيرى أنه صار ساخناً من شدة برودته ، شأنه في هذا شأن الثلج ، فأنت لا تطيقه كما لا تطيق النار . وهو من المعاني اللطيفة المبتكرة ، التي تنم عن عقلية مرهفة الإدراك .

وفي نفس الاتجاه ما يصور به أبونواس مجموعة من القيان المغنيات ، حيث يقول :

إذا ما كنت عند قيان موسى　　فعند الله فاحْتَسِب السرورا
خنافسُ خلف عيدان قُعُودٌ　　يطوّلُ قربهُا اليوم القصيرا
إذا غَنَّيْنَ صَوْتاً كان موتاً　　وهِجْنَ به عليك الزَّمهريرا

فانظر إلى صورة الخنافس يضربن على أوتار العيدان ، وانظر إلى الملل الذي يحدثنه فيجعلن الزمن يبدو أطول مما هو في حقيقته ، ثم أخيرا هذا الصقيع الذي يشعنه في الجو عندما يشرعن في الغناء . ففي الأولى تصوير كاريكاتيرى حسى ، وفي الثانية والثالثة تصوير كاريكاتيرى معنوى . وقد جمع الشاعر بين هذه الصور الحسية والمعنوية لكي يعبر من خلالها عن مدى ثقل ظل أولئك المغنيات .

وهناك نمط آخر من هذا الهجاء يشترك مع نوع من أنواع النكتة ، وهو الهجاء القائم على تصحيف الكلمات . ويمثله هجاء أبى نواس للشاعر أبان اللاحقى ، حيث يقول :

صحّفَتْ أمك إذْ سمّتْكَ في المهد أبانا
صيّرَتْ « باءً » مكان « التاء » تصحيفاً عيانـا
قـد علمنـا مـا أرادتْ لم ترد إلا « أتـانـا »

فكهذا تلاعب أبو نواس باسم أبان فزعم أن أمه حين سمته كانت تقصد كلمة « أتان » – أي أنثى الحمار – ولكنها صحفت كما يصحف الكاتب أحياناً فجعلت مكان التاء باء . وهكذا ، بضربة تصحيف صغيرة . جعل الشاعر حماراً . وقد استفاض هذا اللون في الهجاء وفي غيره فيما بعد . بخاصـة في العصور المتأخرة .

ونجد امتدادا لهذا الهجاء الكاريكاتيرى المضحك الساخر لدى شاعر مثل منصور الأصفهاني . فهو مثلا يهجو ابن أبى نوفل فيقول (١) :

خِوَانك يا ابـن أبـى نَوْفَـلٍ – كما زعموا – فلكة المغزل
وكـبرى قِصَاعِـك مخروطةً من البخل – من أصغر الخردل

وهو هنا يجسم بخل ابن أبى نوفل في صغر حجم مائدته ، وضآلة حجـم قصاع الطعام عليها ، فكأنها مائدة وقصاع رمزية .

كما نجد له امتداداً عند شاعر عرف بأنه أهجى شعراء زمانه ، وهو ابـن الرومي . فبعيداً عن هجائه المقذع نجده يرسم لنا هذه الصورة الطريفة للبخيل ، حيث يقول (٢) :

يُقَتِّرُ عيسـى عـلى نفسـه وليس بباق ولا خالـدِ
ولو كان يَسْتَطِيعُ – من بخْلِهِ – تنفس من مِنْخَرٍ واحـدِ

فهكذا وصل به البخل إلى حد أنه لو استطاع لاكتفى بأن يتنفس من فتحة

(١) طبقات ابن المعتز ، ص ٣٤٤ .
(٢) معجم الشعراء ، ص ١٤٧ .

واحدة من فتحتي أنفه ، مدخرا بذلك الفتحة الأخرى .

وهو يستمع إلى مغن كريه فيرسم له هذه الصورة الكاريكاتيرية الساخرة المضحكة حين يقول فيه :

وتحسب العين فكّيْه – إذا اختلفا عند التنغم – فكي بغل طحان

ولا سبيل الآن إلى استقصاء هذا اللون الطريف من الهجاء . ولكن من الواضح أنه ابتعد كل الابتعاد عن الأسلوب الجارح . وعن سب أعراض الناس والطعن في دينهم . واتجه إلى لون من التحليل النفسي حيناً . وإلى القفشات الفكهة المرحة حيناً آخر . فكان بذلك أقرب إلى طبيعة الفن الأدبي الراقي .

وجدير بالذكر . ونحن ننهى الحديث في هذا العنصر ، أن نشير مجرد إشارة إلى ظاهرة تتعلق بالمدح والهجاء في العصر العباسي ، وهي أن الشاعر قد يمدح الشخص ويهجوه بعد ذلك . وقد يكون السبب في هذا أن يكون الممدوح قد كف عن عطائه للشاعر . كما حدث بين أبى العتاهية والعباس بن محمد (وقد مر بنا خبره في الفصل الأخير من الباب الأول) . وقد يكون السبب تغير الأحوال على الممدوح ، كما حدث من البحترى مع أحمد بن الخصيب وزير الخليفة المنتصر . فقد مدحه البحترى ونال جوائزه وهو وزير . فلما نكبه الخليفة المستعين مدح المستعين وضمن هذا المدح هجاء لابن الخصيب[1] . وقد عاد كذلك فهجا المستعين نفسه [2] . وذلك عندما خلع من الخلافة . ويقول عنه المرزبانى بعامة إنه « هجا نحوا من أربعين رئيساً ممن مدحه ، منهم خليفتان ، وهما المنتصر والمستعين ، وساق بعدهما الوزراء ورؤساء القواد ومن جرى مجراهم من جلة الكتاب والعمال ووجوه القضاة والكبراء بعد أن مدحهم وأخذ جوائزهم » [3] . أما مدح أبى تمام للأفشين قائد الجيوش ضد بابك الخرمى

(١) أنظر الموشح ، ص ٥١٥ .
(٢) نفسه ، ص ٥١٣ .
(٣) نفسه ، ص ٥١٥ .

وثورته ، ثم هجاؤه له بعد أن ظُنَّ به التآمر على الدولة ، فربما كان له مبرره النفسي في الحالين .

وعلى كل فإن هذا اللون من المدح بعد الهجاء ، والهجاء بعد المدح ، للشخص نفسه . كان يجري غالباً في الإطار التقليدي لهذين الفنين .

— ٤ —

وننتقل الآن إلى فن الغزل .

وفن الغزل من فنون الشعر العربى القديمة . وقد تميز منذ العصر الجاهلي وحتى عهد بني أمية باتجاهين أساسيين ، هما الغزل العفيف والغزل العابث . وقد تكون من هذا وذاك تراث شعري هائل ، عرفه الشعراء المحدثون في صدر العصر العباسي لقرب العهد به معرفة جيدة ، ودخل في رصيد ثقافتهم الشعرية بالضرورة . وهم لم يعرفوه فحسب ، بل كانوا كثيراً ما يتأثرونـــه .

ذهب رجل إلى بشار — رأس المحدثين — فقال له : قلتَ أحسن بيت ثم أفسدته بالبيت الثاني ، وأنشده البيتين :

جَفَتْ عيني عن التَّغْماض حتى ... كأن جفونها عنها قِصـــارُ
يُرَوِّعه السرار بكـــل فَـــجٍّ ... مخافةَ أن يكون به السـِّـرار

فقال بشار : أردت أن ألحق قول المجنون :

كأن القلب ليلةَ قيــــل يُغْدى ... بلَيْلى العامرية أو يُراحُ
قطاةٌ غَـــرَّها شَرَكٌ فبــــاتت ... تجاذبُه وقد علق الجنـــاح

فلم أحسن أن أقول كذلك [1] .

---

(١) نفسه ، ص ٣٨٩ .

فهذا الخبر يدلنا على أن المحدثين من الشعراء كانوا يلتفتون أحياناً إلى الوراء وقد ملأت نفوسهم بعض معاني الشعراء القدامى فيحاولون مجاراتها . ومن خلال هذه المجاراة تمتد آثار التيار القديم إلى الزمن الحديث ، متجاوزة في بعض الأحيان المعاني الجزئية إلى الاتجاه العام لدى بعض الشعراء .

وإذا كنا قد رأينا بشارا يجارى المجنون في معنى من معانيه فإننا نجد شاعراً مثل العباس بن الأحنف ما زال فى غزله موصول الشعر بالبادية . ففي خبر أورده المرزباني عن الصولى أن أحمد بن حمدون قال : أنشدتُ غصين بن برّاق الأسدى بيتي العباس بن الأحنف :

نَزَفَ البكاءُ دموعَ عينك فاستَعِرْ عيناً لغيرك دمعُها مِدرارُ
من ذا يُعيرك عينه تبكى بها أرأيتَ عيناً للبكاء تعارُ

فحلف أن البيت الأول لرجل عندهم ، وأنه لا يعرف الثاني (١) .

وغصين هذا هو المعروف بأبى هلال الأحدب ، وكان أعرابياً هاجر إلى بغداد (٢) فهو يعني إذن أن بيت العباس الأول لشاعر من الأعراب معروف لديهم ، وأنه — أي العباس — أخذه برمته .

وتذاكر جماعة من الأدباء في معنى تمنى الشعراء لقاء الأحبة مع البلاء فقالوا : قول جميل :

ألا ليتني أعمى أصمُّ تقودني بثينة ، لا يخفى عليَّ كلامها

ثم فضلوا عليه قول العباس بن الأحنف :

ألا ليتني أعمى إذا حيل دونها وتُنشا لنا أبصار ناحين نلتقى
أصِنُّ على الدنيا بطرفي وطرفها فهل بعد هذا من فعال بمشفق (٣)

---

(١) نفسه ، ص ٤٤٨ .

(٢) طبقات الشعراء ، ص ٣٢٩ .

(٣) الموشح ٣١٤ — ٣١٥ .

ومع أن هذين الخبرين قد جمعا بين العباس واثنين من الشعراء العذريين في العصر الأموى فهناك أكثر من خبر يضعه على طريق الشاعر عمر بن أبـي ربيعه . فابن المعتز يقول عنه : « كان العباس بن الأحنف صاحب غزل ، رقيق الشعر ، يشبه في عصره بعمر بن أبي ربيعة في عصره . ولم يكن يمدح ولا يهجو ، إنما كان شعره كله في الغزل والوصف . » (١) وينقل في مرة أخرى كلاماً لأبى العنقاء البصرى عن غزل أبي العتاهية يقول فيه : « وغزله لين جداً ، مشاكل لكلام النساء ، موافق لطباعهن . وكذلك كان عمر بن أبي ربيعة المخزومي والعباس بن الأحنف . » (٢)

ومهما يكن من أمر فإن هذا الشاعر العباسي قد انقطع للغزل ، شأنه شأن العذريين وشأن ابن أبي ربيعة ، وأن نفَسه الشعري كان أقرب إليهم ، وإن كنا – فيما طالعنا له من شعر – لا نجد فيه حرارة العذريين وصدقهم . ولا خفة ظل عمر بن أبي ربيعة ، بنفس الدرجة . ومع ذلك فإن أثر البيئة الجديدة يطالعنا لديه بين الحين والآخر . فإذا كان عمر بن أبي ربيعة يصف محبوبته في لينها وتثنيها بقوله :

ألا إنما هِنْدٌ عصا خيزرانـة   إذا غمزوها بالأكُفِّ تلينُ

فإن العباس يصف محبوبته وهي تمشي الهوينا بين وصيفاتها بقوله :

كأنهـــا حين تمشي في وصائفهـــا   تمشي على البَيْض أو فوق القوارير

ولك أن تتمثل كيف تكون هذه المشية الحذرة فوق البيض أو القوارير ؛ فهي مليئة بالدلالات على رقة هذه المحبوبة وخفة وطئها على الأرض كأنها النسيم ، وعلى رشاقتها ولطف حركتها ، وقبل هذا وذاك على أنها حضرية منعمـــة .

---

(١) طبقات الشعراء ٢٥٥ .

(٢) نفسه ٢٢٨ .

على أننا نعرف شاعرا من عهد الرشيد هو ربيعة الرقي ، يوشك أن يكون نسخة من عمر بن أبي ربيعة ، مع اختلاف روح العصر وأثره في شعره . ويقول ابن المعتز عن شعره في الغزل إنه يفضلُ أشعار أهل زمانه جميعا ، ويتقدم على كثير ممن قبله ، وأنه لم يجد أطبع ولا أصح غزلا من ربيعة [1] . ولم يبعد ابن المعتز في حكمه هذا . أما أنه في غزله امتداد لتيار ابن أبي ربيعة فتدل عليه مجموعة من الشواهد .

إنه مثل ابن أبي ربيعة ، تغرم به النساء وتحاول التقرب منه — أو هكذا يدعي . يقول مثلا [2] :

سـائلي عن شعراء الناس ، هل غـاصوا مَغَاصِي
قلت شعرا يُنزل الأعْصُمَ مـن رأس الصيـاصي
والغـواني مُغْرِيـاتٌ مولَعَـاتٌ بـاقتناصي
قد تَوَاصَيْنَ بحـبي حبذا ذاك التـواصي

وهو مثل ابن أبي ربيعة ، كثير المحبوبات والمحبات ، ينتقل بينهن من واحدة إلى أخرى . وهذه سُعْدَى — واحدة منهن — أدركت طبيعته هذه ، فماذا قالت ؟

قالت فـؤادك بين البيض مُقْتَسَم ما حاجتي في فؤاد منك مقتَسَم ؟
أنت المَلُول الذي استبدلت بي بدلا قصَّرْتَ بي ،وشَرَّيْتَ اللؤم بالكرم

وهو مثل ابن أبي ربيعة ، يعبث ما شاء له العبث في شعره ، ولكنه لا يصنع شيئا مما يقول ، مما يخدش الدين أو الكرامة . وهو يعلن ذلك من نفسه حيث يقول :

---

(١) نفسه ١٥٩ .
(٢) نفسه ١٦٠ .

أيها النـاس ذروني   لستُ من أهل الفـلاح
أنـا إنسان مُعَنّـىً   بهوى المُرْض الصحاح [1]
أنا زيرٌ [2] للغـواني   وأخـو لَهْوٍ وراح
غير أنـي لست أغشى   أبـداً باب السِّفـاح

وهو كذلك يحكي مغامرات له هي المغامرات نفسها التي حكى عنها ابن أبي ربيعة من قبل . يقول في نفس القصيدة :

وفتـاة غير « داحٍ » [3]   ذات لهـو ومـراح
قـد تجشمت إليهـا   هولَ لَيْلٍ ونُبَاح [4]
فخلَوْنـا بفتـاة   غادة غَرْثَى الوشاح [5]

.

ثم لما صـاح ديك   قبل إبّـانِ الصبـاح
قلت : صح يا ديكُ ألفـا   ليس ذا وقت البرَاح
أو أرى الصبح . وإن كـا   ن لفي الصبح افتضاحي

وإنك لتلمس في أبياته الأخيرة هذه خفة ظل لا تقل مطلقا عن خفة ظل ابن أبي ربيعة إن لم تفقها . إنه لا يرتبك أو تأخذه الحيرة عندما يسمع صياح الديك مؤذنا بطلوع الصباح ، بل يقول له : صح كيف شئت ، فلن أبرح مكاني حتى يطلع النهار حقا ، حتى إن أدى ذلك إلى كشف أمري .

---

(١) المعنى : المريض : والمرضى الصحاح : النساء يظهرن كأنهن مريضات من التنغم وإن كن صحيحات البدن .

(٢) زير نساء : أي يحب مجالستهن والحديث إليهن .

(٣) داح : اسم فتاة أخرى تغزل فيها في مستهل هذه القصيدة .

(٤) أي في ظلام الليل ، حيث لا يسمع إلا نباح الكلاب .

(٥) غرثى الوشاح : ضامرة الخصر .

ومع هذا التشابه الكبير بين ربيعة وابن أبي ربيعة في المنحى الشعري نجد كذلك شعرا لربيعة يذكرنا بنغمة العذريين ونهجهم الشعري . وهو نفسه يذكرنا بهم في قصيدة طويلة له تمثل هذا التيار ، حيث يقول :

كِرامُ الناس قبلي قد أحَبُّوا كرائمهم وأحْبَبْنَ الكراما
جميلٌ والكُثَيِّر قد أحَبّا وعُرْوةُ من هوىً لاقى حِمَاما
همُ سنُّوا الهوى والحبَّ قبلي وما أُلْفِي لهم في الناس ذَاما [1]

ثم يمضي في غزل يمثل منطقهم وروحهم فيقول :

فيا « غنَامٌ » يا بصري وسمعي رَسِيسُ هواك أورثني سقاما [2]
لقد أقْصَدْتِ حين رمَيْتِ قلبي بسهم الحب ، إن له سهاما
زَجَرْتُ القلب عنك فلم يطعني ويأبى في الهوى إلا اعتزاما
إذا ما قلتُ : أقْصِرْ واسْلُ عنها أبَى من صَرْمِكُمْ إلا انهزاما

وهذا الشاعر جدير بدراسة مستقلة ليس هنا موضعها ، ولكننا نكتفي منه بهذه الحقيقة . وهي أن تياري الغزل القديمين وجدا امتدادا لهما عنده وعند العباس بن الأحنف وعند أبي العتاهية وعند شعراء آخرين كثيرين في العصر العباسي على امتداده . بل في وسعنا أن نقرر أن شعراء آخرين من شعراء الخمر والتهتك والمجون كانت لهم بعض التجارب العاطفية الصادقة التي أنطقتهم شعرا من هذا اللون ، وفي مقدمتهم أبو نواس نفسه .

وأيضا فإنه ينبغي لنا أن نسجل هنا حقيقة أخرى ذات شقين : الشق الأول أن من شعراء العصر من التفت إلى القيم المعنوية في المرأة ، ورأى فيها عناصر جمال لا تقل أهمية عن جمالها المحسوس . أما الشق الثاني فهو أن تيار الغزل

---

(١) الذام : العيب .
(٢) غنام : اسم المحبوبة . رسيس الهوى : فعله بالنفس .

العابث ما لبث أن خرج في بعض الحالات على أيدي بعض الشعراء من حدود الظرف وخفة الروح إلى نوع من التهتك وما يسمى بالغزل المكشوف . وهكذا يجتمع هذان الشقان – على الرغم مما بينهما من تعارض – في حقيقة واحدة . هي حقيقة العصر نفسه ، الذي كان من أبرز سماته أنه استطاع أن يستوعب في باطنه كل الأضداد . ومن ثم لا يعجب الإنسان إذا وجد شاعرا من شعراء هذا العصر يلتفت في شعره مرة إلى الجمال المعنوي للمرأة ، ومرة يستغرقه جمالها الحسي .

وقد برزت في العصر العباسي بخاصة ظاهرة جديدة في مجال الغزل ، هي ما عرف بالغزل بالمذكر . وقد كان ظهور هذا الغزل انعكاسا مباشرا لما طرأ على المجتمع من تغير ، حيث كثر اصطناع الغلمان في القصور وفي دور الوجهاء وفي حانات الشراب وغيرها ، كثرة لم يكن يدانيها إلا كثرة القيان في ذلك العصر . وقد كان من المألوف أن يهب الخليفة أو غيره شاعرا من الشعراء الذين يمدحونه – سوى المنحة المالية – جارية أو غلاما [1] . وكان هؤلاء الغلماء من أبناء الفرس أو الروم أو غيرهم من الشعوب الأخرى ، يؤتى بهم عن طريق السبي أو غيره . ويتعهد أمر تعليمهم وتدريبهم تجار مختصون .

وتتنوع الآراء في تفسير ظاهرة الميل إلى الغلمان في ذلك العصر ؛ فبعضها يراه مظهرا حضاريا مألوفا في الحضارات الإنسانية الكبرى ، حيث ينشأ الميل إلى حب الجنس نفسه [2] . وبعضها يجعله أثراً من آثار بروز العنصر الفارسي في ذلك العصر ، وبخاصة عقيدة المانوية التي كان من مظاهرها السلوكية استخدام الرجل غلاما أمرد في قضاء شئونه [3] . ومن قبل غالط أبو نواس مغالطة واضحة حين

---

(١) أنظر طبقات ابن المعتز ، ص ٢٠٥ .

(٢) أنظر محمد النويهي : نفسية أبي نواس – مكتبة النهضة المصرية بالقاهرة ١٩٥٣ – ص ٨٨ فما بعدها .

(٣) انظر محمد بديع شريف : الصراع بين الموالي والعرب – دار الكتاب العربي بالقاهرة ١٩٥٤ – ص ٩٤ .

دافع عن ميله إلى الغلمان فقال :

بذا أوصى كتاب الله فينا ... بتفضيل البنين على البنات

وهو من جهة أخرى يتفق مع التفسير الحضاري لشيوع تلك الظاهرة في ذلك العصر . فيرى فيها مظهرا من مظاهر التحضر . يفرض نفسه فرضا ، حتى إن البدوي القديم ليتغير ذوقه وتتغير نظرته إذ هو عاش في ذلك الإطار الحضاري الجديد . وهو من ثم يقول :

أما والله لا أشراً ... حلفتُ به ولا بَطَرا
لو أن « مُرَقِّشا » حيٌّ ... تَعَلَّقَ قلبه ذكرا

وهو في هذا يغالط مرة أخرى ، إلا أن يكون الانحلال مظهرا حضاريا !

ومهما يكن من أمر فإن الغزل بالمذكر في العصر العباسي إنما استفاض في القرنين الثاني والثالث . ثم أخذ بعد ذلك في الانحسار . وقد تمثل فيه ما تمثل في الغزل بالمرأة من اتجاه عفيف واتجاه عابث ؛ من نزعة جمالية صرف ونزعة حسية .

والحق إن الشعراء قد نقلوا كل الأوصاف التي وصفوا بها المرأة إلى الغلمان ، ولولا استخدامهم ضمير المذكر لما أمكن في بعض الأحيان معرفة نوع المتغزل فيه . فحين يقول أبو نواس مثلا :

قل لذي الطَّرْفِ الخَلُوبِ ... ولذي الوجه الغَضُوبِ
ولمن يثني إليه الحُسْنُ ... أعناق القلوب
يا قضيب البان يهتز ... على دِعْصٍ كثيب
قد رضينا بسلام ... أو كلام من قريب
فبروح القدس عيسى ... وبتعظيم الصليب
قف إذا جئت إلينا ... ثم سلِّمْ يا حبيبي

فهذه الصفات التي وصف بها الغلام هنا كلها من الصفات التقليدية للمرأة .

الكثيرة التردد في الشعر منذ العصر الجاهلي . ومثل ذلك قوله أيضا :

لَبقُ القَدِّ لذيذُ المُعْتَنَقْ   يشبه البدرَ إذا البدرُ اتَّسَقْ
مُثْقَلُ الردْفِ إذا ولّى حكى   موثَقاً في القيد يمشي في زَلَق
وإذا أقبل كادت أعينٌ   نحوه تجرح فيه بالحَدَق
وهو في عيني جديد دائماً   وسواهُ الدهرَ في عيني خَلَق

فهذه الصفات بعينها كثيرا ما وردت في وصف المحبوبات من النساء .

فإذا تركنا هذه الصفات الحسية جانبا طالعتنا لدى الشاعر نفسه مقطوعات غزلية يصف فيها هذه المرة ما يكون بين المحب ومحبوبه من علاقات معنوية . فهو حين يقول مثلا :

بنفسيَ من أمسيت طوعَ يديه   أبَنْتُ له ودي فَهُنْتُ عليه
إذا جاءذنباً لم يَرُمْ منه مَخْلَصاً   وإن أنا أذْنَبْتُ اعتذرتُ إليه
عقوبته عندي هي الصفح كلما   أساء ، وذنبي لا يقال [1] لديه

نلاحظ أنه يتحدث عن محبوبه هنا بمنطق من يتحدث عن محبوبته ؛ كيف أنه يظهر الخضوع من جانبه فيلقى في مقابل ذلك الاستهانة بأمره ، وكيف أنه إذا أخطأ بادر بالاعتذار ، ويحدث الخطأ من الطرف الآخر فلا يحاول محاولة الاعتذار ، شأن من لا يبالي . ثم هو يصفح عن كل ما يصدر عنه من إساءة ، دون أن يعامله الطرف الآخر بالمثل .

وهكذا يتحرك معظم شعر الغزل بالمذكر في إطار الغزل بالمرأة ، سواء من حيث الأوصاف الحسية والعلاقات المعنوية . أما التعهر في هذا الغزل فلم يكن أكثر من التعهر في الغزل بالمرأة .

ولهذا كله نقول إن الغزل بالمذكر وإن كان أفقاً جديداً في عالم الشعر

---

(١) أي لا يغتفر .

العباسي فإنه على مستوى التجربة الإنسانية ومستوى التعبير الفني جميعاً لم يحدث إضافة حقيقية لها وزنها وخطرها في شعر ذلك العصر .

وربما كانت الإضافة الجديدة بحق ، التي تستأهل الدراسة والتقدير ، قد تحققت في المجال الصوفي فيما اصطلح على تسميته بالعشق الإلهي . وقد سبق أن عرفنا أن حركة الزهد والتنسك قد تطورت في العصر العباسي إلى نظام بعينه من التعبد والمجاهدات الروحية ، عرف بالصوفية التقشفية . وقد عد معروف الكرخي (ت ٢٠٠ هـ) رأس هذا الاتجاه [١] . ولكن منحى آخر ما لبث أن ظهر في عالم التصوف في القرن الثالث الهجري . يتحدث فيه أصحابه عن حالة الفناء في الخالق سبحانه ، ويستخدمون لغة المحبين استخداماً رمزياً . وكان من أبرز هؤلاء في ذلك القرن ذو النون المصري (ت ٢٤٦ هـ) . وأبو يزيد البسطامي (ت ٢٦١ هـ) والحسين بن منصور الحلاج (ت ٣٠٩ هـ) . وقد استخدم هؤلاء في تعبيرهم عن حالات الحب والفناء في المحبوب لغة شعراء الغزل العفيف ومعجمهم الشعري ، ولكنهم جعلوه رمزياً إشارياً إلى مضامين روحية .

ويعد ذو النون المصري الأب الحقيقي للتصوف والمتصوفة . والمؤسس الأول لمبدئهم [٢] . ومن أقواله في باب العشق الإلهي :

أموت وما ماتت إليك صبابتي ... ولا قُضِيَتْ من صدق حبك أوطاري
تحمل قلبي فيك ما لا أبثه ... وإن طال سُقْمي فيك أوطال إضراري

ويقول الحلاج :

أنت بين الشغاف والقلب يجري ... مثل جرْي الدموع من أجفاني
وتحل الضميرَ جوفَ فؤادي ... كحلول الأرواح في الأبدان

(١) نكلسن : نفسه ، ص ١٨٩ .
(٢) شوقي ضيف : العصر العباسي الثاني ، ص ٤٧٥ ونكلسن ١٨٩ .

وكان أبو بكر الشبلي (ت ٣٣٤ هـ) ، معاصر الحلاج وصديقه ، يقول[١] : « هذا مجنون بني عامر ، كان إذا سئل عن ليلى يقول : أنا ليلى ؛ فكان يغيب بليلي عن ليلى حتى يبقى بمشهد ليلى ، ويغيبه عن كل معنى سوى ليلى ، ويشهد الأشياء كلها بليلى » . وهذا القول يذكرنا بصوفية الفرس ، الذين ولدوا من قصة ليلى والمجنون كثيراً من الإشارات الصوفية في مجال الحب الإلهي .

والشبلي نفسه هو الذي يقول :

فمن كان من طول الهوى ذاق سَلْوةً فإنيَ من ليلى لها غير ذائق
وأكثرُ شيءٍ نلته من نَوَالِهَا أمانيُّ لم تَصْدُق . كلمحة بارق

ويستمر هذا اللون من التغني الصوفي بالعشق الإلهي عبر القرون التالية . حتى يظهر في أواخر العصر العباسي الصوفي الشاعر الكبير عمر بن الفارض (٥٧٧ هـ — ٦٣٣ هـ) . وتعد قصيدته « نظم السلوك » — وتعرف عادة بالتائية الكبرى — ترنيمة العشق الإلهي [٢] . ونحن نقرأ في قصيدة رائية له :

ولقد خلَوْتُ مع الحبيب وبيننا سر أرقُّ من النسيم إذا سَرَى
وأباح طرفي نظرةً أمّلْتُها فغدوتُ معروفاً وكنت مُنكَّرا
فدهشت بين جماله وجلاله وغدا لسان الحال عني مخبرا
فأدرْ لحاظك في محاسن وجهه تلقى جميع الحسن فيه مصوَّرا
لو أن كل الحسن يكمُلُ صورة ورآه . كان مهلِّلاً ومكبِّرا

وفي كل ما وقفنا عنده الآن من النماذج تبدو لنا لغة الشعر مألوفة للغاية . حتى إننا لو لم نعرف أن أصحاب هذا الشعر من المتصوفة لبدا لنا شعراً غزلياً عفيفاً لا أكثر ولا أقل . ولكن يكتسب هذا الشعر مضمونه الروحي الجديد عندما نتأمله في إطار النظريات الصوفية ومناهج المتصوفة المختلفة .

---

(١) شوقي ضيف ، نفسه ، ص ٤٨٥ .
(٢) نكلسن : نفسه ، ص ٢٠٧ .

والوصف مجال من أرحب المجالات الشعرية . ولو تأملنا حقيقة الشعر لقلنا إنه وصف كله . ومن ثم لم يبرز الوصف في الشعر العربي القديم بوصفه موضوعاً شعرياً مستقلاً أو هدفاً في ذاته ، بل تمثل فيه بهذا المعنى العام ، أي من حيث إن عمل الشاعر في عمومه عمل وصفي ، سواء أكان يتحدث عن عاطفة خاصة أو واقعة خارج نفسه .

ولكن بعيداً عن هذا المعنى العام كان الشاعر كثيراً ما يتوقف في بعض أجزاء القصيدة لكي يرسم صورة معبرة عن طبيعة المكان أو طبيعة الكائن الحي فيه . ومن ذلك وصف الرحلة في الصحراء . ووصف الناقة والفرس والغزلان وحمر الوحش . ووصف الهجيرة والسراب والليل والنجوم .. الخ ولكن هذا الوصف كان يرد غالباً على نحو تكميلي لموضوع رئيسي .

وقد ظل هذا الطراز من الوصف مستمراً عبر العصور المختلفة ، وإن تنوعت الموصوفات ، حتى بعد أن صار موضوعاً شعرياً قائماً بذاته في العصر العباسي . فأبو نواس مثلاً يجد في الحراقات (السفن) التي بناها الأمين في دجلة موضوعاً وصفياً جديداً ، ولكن هذا الوصف لا يقوم مستقلاً بذاته . بل يرد في قصيدة قصد بها الشاعر مدح الأمين . وقد يرد وصف لمشهد طبيعي في صدر قصيدة خمرية أو في ثناياها ، كخمرية أبي نواس الطويلة ، التي يقول في مطلعها :

لِضَوْءِ برق ظللتَ مكتئبَـــا شق سَنَاهُ في الجو والْتَهبَا

أو خمرية ابن المعتز التي يستهلها بقوله :

أنْزلتُ من ليل كظل حَصَــاةِ ليلاً كظل الرمح وهو مــؤاتِ

فقد انطلق فيها منذ البيت الخامس وحتى البيت التاسع عشر ، أي قبل أن ينهيها بستة أبيات — انطلق في وصف الربيع في آثار الطبيعة وصفاً تفصيلياً .

وأيضاً ظل وصف الطبيعة يرد في قصيدة المدح ، تمهيداً للثناء على الممدوح. وهنالك يتحرى الشاعر أن يصف من الطبيعة ظواهر بعينها . كالبرق والسحاب والرياح والأمطار التي تجود الأرض فتحييها ، التماساً للحديث عن فضل الممدوح وجوده . وعن نعمة الحياة في ظل حكمه . ومثال هذا قصيدة ابن المعتز ، التي مطلعها :

عرف الدار فحيّا وناحَا　　　بعدما كان صحا واستراحا

ففيها يقول :

من رأى بَرْقاً يضيءُ التِماحا　　　ثقَّبَ الليلَ سَناهُ ، فلاحا

. . . .

لم يزل يلمع بالليل حتى　　　خِلْتُهُ نَبَّهَ فيه صباحا

وكأن الرعد فَحْلٌ لِقَاحٍ　　　كلما يعجبه البرق صاحا

لم يدع أرضاً من المَحْلِ إلا　　　جَادَ . أو مَدَّ عليها جناحا

وسقى أطلال هند فأضحت　　　يمرح القَطْرُ عليها مِراحا

دِيَماً في كل يوم ووبْلاً　　　واغتباقا للندى واصطباحا

ويستمر في هذا الوصف حتى يصل إلى الممدوح فيقول :

جُمِعَ الحق لنا في إمام　　　قتل البخلَ وأحيا السماحا

ثم يمضي في هذا الطريق .

وقد يستغل الشاعر عناصر الطبيعة فيركب منها صورة متكاملة في مستهل قصيدته في المدح ، تقوم في مجملها بديلاً من النسيب ورمزاً له في الوقت نفسه ، كما صنع ابن الرومي في قصيدته التي مدح بها أبا الصقر الشيباني ، حيث يقول في مستهلها :

أجْنَتْ لك الوجْدَ أغصان وكُثْبَانُ　　　فيهن نوعان : تفاح ورمانُ

وفوق ذَيْنِكَ أعنـاب مهدلـة سودٌ ، لهن من الظلمـاء ألوان
وتحت هاتيك عُنّابٌ يَلُوعُ بـه أطرافُهن قلوبَ القوم قِنْوَان (١)
غصون بان عليها الدهرَ فاكهـة وما الفواكـه مما يحمل البـان
ونرجس بات ساري الطّلّ يضربـه وأقحُوَانٌ منير النَّوْر ريّـان
ألّفْنَ من كل شيء طيب حسـن فهي فاكهة شتى وريحـان

فكل عنصر من هذه العناصر الطبيعية يشير إلى عضو من أعضاء النسوة اللاتي يشبب بهن الشاعر .

وقد فتحت البيئات الحضارية الآخذة بالتمدن للشاعر العباسي آفاقاً جديدة للوصف . وقد كانت قصور الخلفاء التي اقتنوا فيها وجعلوها بهجة للعين والنفس من العناصر التي اجتذبت إليها الشعراء فأبدعوا في تصويرها كما أبدع أولئك في تشييدها . ها هوذا علي بن الجهم يصف أحد قصور المتوكل في سامرا وصفاً تشخيصياً حياً . حين يتحدث عن قبة ذلك القصر التي تكلم النجوم وتستمع منها إلى أسرارها . وعن شرفاته التي حليت بالفسيفساء وتماوجت فيها الأنوار فكأنها فتيات النصارى وقد شربن الصبوح وخرجن في موكب عيد الفصح يتخطرن ويرقصن ، ثم عن نافورة القصر التي تندفع نحو السماء في إصرار كأن لديها عندها ثأراً .. الخ . يقول :

وقبة مُلْـك كأن النجـو م تُفْضِي إليهـا بأسرارها
لها شُرُفات كـأن الربيـع كساها الرياضَ بأنوارهـا
نَظَمْنَ الفُسَيْفِس نظْمَ الحليّ لِعُونِ النسـاء وأبكارهـا
فهن كَمُصْطَبِحاتٍ بَرَزْنَ بفِصْح النصارى وإفطارهـا
فمنهن عاقصـة شعرهـا ومُصلحةٌ عَقْدَ زُنّارِها (٢)

---

(١) يلوع : يمرض .
(٢) الزنار : حزام خاص للنصارى .

وفوّارةٍ ثأرهـا في السمـاء فليست تقصّر عن ثأرهـا
ترد على المُزْن مـا أنزلت على الأرض من صَوْب مِدْرَاها

ولعل هذه الصورة كانت أمام عين ابن المعتز حين وصف قصراً كذلك فقال :

وبُنْيَانُ قصر قد علَتْ شُرفاتُـهُ كصف نساء قد تربّعْن في الأزْرِ

وهو أيضاً يصف بركة من البرك التي كانت عنصراً جمالياً أساسياً في حدائق تلك العصور فيقول :

كأن البركـةَ الغنّاءَ لمـا غَدَتْ بالماء مفعمةً تموجُ
وقد لاح الدجى – مرآةُ قَيْنٍ قد انصقلَتْ ومقبضها الخليج

يشبهها وقد امتلأت بالماء وظلام الليل من حولها بمرآة قينة في استدارتها ولمعانها ، ويشبه الخليج الذي يمدها بالماء بمقبض المرآة ، إذ هو لامع مثلها .

ويصف بركة أخرى فيقول :

وبركة تزهو بنَيْلو فَرٍ ألوانه بالحسن منعوتهْ
نهاره ينظر من مقلـة شاخصة الأجفان مَبْهوتـه
كأنما كـل قضيـب لـه يحمل في أعـلاه ياقوتـه

وقد كثر حديث الشعراء في العصر العباسي عن ألوان الزهور المختلفة ، وجعلوا لكل لون منها دلالة معنوية خاصة . وكثيراً ما كانوا يتهادون بالزهور ويرسلون مع الهدية بطاقة فيها أبيات من الشعر (١) . وقد كان ذلك كله مظهراً حضارياً فتح أمام الشاعر أفقاً جديداً للوصف ، استغنى به في كثير من الأحيان عن وصف نبات الصحراء البري وعن بعر الآرام وما أشبه من معالم الحياة

---

(١) انظر نموذجا لهذا في الموشح ، ص ٥٣٤ ، وما رد به المهدي اليه كذلك من شعر

البدوية القديمة . ومع تقدم الزمن ازدادت عناية الشعراء بوصف الزهور وتنافسوا فيها حتى تحولت اوصافهم في الأزمنة المتأخرة إلى ضرب من الكليشيهات المليئة بضروب الزينة البديعية .

— ٥ —

وبعد فقد ظهرت في العصر العباسي آفاق أخرى اقتحمها الشعر الأول مرة ، ولكنه لم يستطع أن يتخذ منها مجالاً حقيقياً للإبداع الفني . ونكتفي الآن بأن نشير في هذا الصدد إلى ظهور ما سمي بالشعر التعليمي . فقد كان الشاعر أبان بن عبد الحميد اللاحقي – معاصر أبي نواس – قد شقق هذا الأفق حين نظم كتاب « كليلة ودمنة » – الذي كان ابن المقفع قد ترجمه من الفارسية إلى العربية – في نحو خمسة آلاف بيت [١] من المزدوج . وفرغ منه في أربعة أشهر ، كما نظم كتاب سيرة أردشير وكتاب سيرة أنوشروان [٢] وغيرهما . وفي هذا الاتجاه يمكن أن نعد مطولة أبي العتاهية ذات الأمثال . وأيضاً فقد تابعه الشاعر علي بن الجهم حين نظم مزدوجة في التاريخ في ثلاثمائة بيت . يقص فيها قصة الخليفة منذ البدء ، كما يحكي تاريخ الإسلام منذ البعثة المحمدية حتى خلافة المستعين [٣] . وقد أعقبه الشاعر عبدالله بن المعتز بقصيدة ذات صبغة تاريخية كذلك ، تقع في أربعمائة وثمانية عشر بيتاً ، يسرد فيها حياة الخليفة المعتضد ، وأحداث عصره ، واستقرار الأوضاع السياسية والاجتماعية والاقتصادية في ذلك العصر ، بعدما كان قد ساد من اضطراب فيها جميعاً .

---

(١) أنظر طبقات ابن المعتز ، ص ٢٤١ والدكتور شوقي ضيف يذكر أنها في نحو أربعة عشر ألف بيت (انظر نفسه ص ٢٤٦) . وقد نظمها في زمن متأخر نسبيا الشاعر المصري الأسعد بن مماتي ، كما نظم « سيرة السلطان صلاح الدين » (انظر وفيات الأعيان ١ / ٢١٠) .

(٢) ابن النديم : الفهرست ، ص ١٧٨ .

(٣) شوقي ضيف : نفسه ص ٢٤٩ .

وقد كان من الممكن أن يتطور هذا اللون من الفن الشعري إلى نوع من الشعر الملحمي ، ففيه نَفَس غير يسير منه ، ولكن ما يؤسف له أنه تطور في اتجاه آخر لا ينتمي في كثير أو قليل إلى الفن الأدبي ، وذلك عندما راح المشتغلون بفروع العلم المختلفة ينظمون المادة العلمية في أراجيز مزدوجة من هذا الطراز ، تكون بمثابة متون يحفظها الآخذون في تحصيل هذه العلوم .

ومن هذه الآفاق الجديدة أيضاً استخدام الشعر في المجاملات الاجتماعية ، كأن يكون تقديماً لهدية ، وهذا ظهر منذ أبي العتاهية ، أو شكرا عليها ، أو يكون تهنئة على الحج [1] أو ما يشبهه من المناسبات السعيدة ، أو يكون عتاباً [2] أو تعبيراً عن الأشواق الأخوية [3] ، إلى غير ذلك من ضروب المجاملة الاجتماعية . وقد كانت هذه كلها مجالات معنوية جديدة في عالم الشعر ، ولكنها استفاضت مع مضي الزمن ، وصار الشعر فيها ضرباً من التفنن البديعي الذي فقد حرارة المشاعر وصدقها .

---

(١) طبقات ابن المعتز ، ص ٣٩٠ .
(٢) المرزباني : معجم الأدباء ، ص ٩٤ .
(٣) نفسه ، ص ٢١٨ .

الفصل الثالث

في الأداء الشعري

– ١ –

كما بقيت آثار ورواسب معنوية من الشعر القديم تفرض نفسها على الشعر العباسي ، كذلك بقيت – بالتبعية – المعالم الشكلية للقصيدة التقليدية محافظة على كيانها بنفس القدر . ولكن في مقابل هذا استطاع الذوق الجديد كذلك أن يفرض على البيئة الأدبية قيما معنوية جديدة . بما تفتح في ذلك العصر من آفاق للتجربة لم تكن متاحة من قبل ، استتبعت – بالضرورة – محاولات مختلفة للتغيير من منهج الأداء الشعري ، واصطناع وسائل جديدة للتعبير .

(أ) فإذا نحن توقفنا عند شكل القصيدة في العصر العباسي وجدنا تيار «القصيد المحكمة البناء» يظل له ممثلون منذ بداية العصر إلى زمن متأخر منه نسبيا . ومن هؤلاء الممثلين شعراء عرفوا بنزعتهم التجديدية ، كبشار ، ومسلم بن الوليد وأبي نواس ، وأبي تمام ، وابن المعتز ، ومنهم لم يكونوا أصحاب دعوة تجديدية ، كعلي بن الجهم ، ودعبل الخزاعي ، والبحتري ، والمتنبي ، وأبي فراس الحمداني .

ونقصد بالقصيدة المحكمة البناء كل قصيدة طويلة نسبيا ، ذات مقدمة قد تطول وقد تقصر ، ومدخل ينزلق منه الشاعر إلى موضوعه الرئيسي ، ثم خاتمة ملحوظة ، سواء أكانت خاتمة للموضوع الرئيسي نفسه ، أو خاتمة تقريرية عامة . والغالب في هذه الحالة أن يصطنع الشاعر وزنا شعريا من الأوزان الطويلة ، كالبسيط والطويل والكامل وما أشبه ، يصطنعه في صورته الكاملة ،

ونادرا جدا أن يكون مجزوءا . وأيضا فإن المعجم الشعري في هذه الحالة ، سواء في مفرداته وتراكيبه ، إنما يستمد من المعجم الشعري القديم ، وكما يبرز الإحكام في بناء القصيدة من حيث هي كل فإنه يبرز بشكل ملموس كذلك في البناء المعنوي واللفظي للبيت المفرد منها ولكل بيت .

هذه هي مقومات القصيدة المحكمة البناء .

على أن المجال الشعري الذي كانت تناسبه هذه القصيدة كان محدودا من حيث النوع ، وإن كان ما أنتج فيه من حيث الكم شيئا كثيرا . فقد كان أبرز ما يحتشد فيه الشاعر لهذا الطراز من القصيدة المحكمة البناء مجال المدح ، ويليه — بدرجة أقل كثيرا — مجال الفخر ، وإن ارتبط في كثير من الأحيان بالمدح نفسه . وقد عرفنا من قبل أن موضوع المدح من الموضوعات التي استفاض فيها قول الشعر في العصر العباسي لأسباب سياسية واجتماعية وفكرية أو اعتقادية . ولا يكاد يخلو أمر شاعر من المشهورين وأنصاف المشهورين من صرف قدر من طاقته الشعرية ، يتفاوت قلة وكثرة ، في مجال المدح ، وأكثر هؤلاء الشعراء ارتباطا بالمدح ، أمثال مروان بن أبي حفصة ، وأبي تمام ، والبحتري ، والمتنبي في المكان الأول ، هم الذين نتوقع لديهم أكبر قدر من القصائد المحكمة البناء بالضرورة .

ونحن وإن لاحظنا اختلاف المضامين في هذه القصائد ، وفقا لمدى الجهد الذي يبذله كل شاعر في توليد المعاني أو صياغة المعاني التقليدية صياغة مختلفة ، فإن الإطار العام للقصيدة يظل إلى حد بعيد هو إطار القصيدة المحكمة البناء .

ولك أن ترجع — على سبيل المثال — إلى قصيدة أبي نواس في مدح الخصيب ، التي مطلعها :

أجَارةَ بَيْتَيْنَا أبوكِ غَيُـورُ ... وميسورُ ما يُرجَى لديكِ عسيرُ

فستجد أن الشاعر جعل لها مقدمة في النسيب . وهذا التقليد قد يرد مسبوقاً

بالوقوف على الأطلال ، وقد تستهل به القصيدة مباشرة ، كما هو الحال هنا . وفي هذا النسيب من التكلف ما لا تجد له نظيرا في أكثر شعره تكلفا .

وقد انتقل الشاعر من هذه المقدمة المتكلفة إلى نوع من الفخر المتكلف أيضا ، لأنه شاء فيه أن يخرج على طبيعته ، وأن يجاري الشعراء فيما يتحدثون عنه من الكرامة وعزة النفس وبعد النظر في مثل هذه المناسبة . ثم انتقل إلى حوار جرى بينه وبين زوجته التي أشفقت عليه من الرحلة إلى مصر ، فاتخذ من هذا الحوار مخزلقا إلى الحديث عن الخصيب والدخول في مدحه :

تقول التي عن بيتها خَفَّ مركَبي ... عزيزٌ علينا أن نراك تسيرُ
أما دون مصرٍ للغِنَى مُتَطَلَّبٌ؟ ... بلى ، إن أسباب الغنى لكثير
فقلت لها – واستعجلَتْها بَوَادِرٌ ... جرَتْ ، فجرى في جرْيِهن عبير –
ذريني أُكَثِّرْ حاسديك برحلة ... إلى بلد فيه الخصيب أمير

ومن ثم يمضي في ذكر صفات الخصيب وتعداد فضائله ، إلى أن يقول له :

إليك رَمَتْ بالقوم هُوجٌ كأنما ... جماجمها فوق الحِجَاج قبور

فيجد عند ذاك مناسبة طيبة لوصف رحلته إليه ، وهو عنصر تقليدي في بناء قصيدة المدح . وإنه ليذكر مراحل هذه الرحلة مرحلة بعد أخرى ، والمواضع التي مر بها ، ابتداء من عَقَرْقُوف حتى مدينة الفسطاط ، مارا بماء النُّقَيْب ، وكنائس تدمر ، وغوطة دمشق ، والجولان ، وبيسان ، ونهر أبي فُطْرُس بالقرب من الرملة في فلسطين ، وغزة ، والفرما . وهو حين يلقي برحله في الفسطاط في رحاب الخصيب يأخذ في مدحه بالصفتين التقليديتين : الشجاعة والكرم ، وإن أضاف إليها حسن تدبير الأمور وعفة الضمير :

زها بالخصيب السيف والرمح في الوغى ... وفي السلم يزهو مِنْبَرٌ وسريرُ
جَوَادٌ إذا الأيدي كفَفْنَ عن الندى ... ومن دون عورات النساء غَيُور

ثم يصل من ذلك إلى الخاتمة ، حيث يركز الهدف الأخير – أو الأول إن

شئنا — من هذه الرحلة الشاقة وهذا المدح ، وهو تحقيق أمنيته في نوال ما هو جدير به ، وما الخصيب أهل له ، من منحة سخية :

وإني جدير — إذ بلغتُكَ — بالمنى   وأنتَ — بما أمّلْتُ فيك — جدير
فإن تُوليني منك الجميلَ فأهلُــهُ   وإلاَّ ، فإني عاذرٌ وشكور

هكذا أحكم الشاعر بناء هذه القصيدة وفقاً للتقاليد حتى صارت — بتعبير ابن المعتز [1] — من قلائده . ولا تقصر عنها حسنا وجودة — كما يقول — ميميته . وهو يعني قصيدته في مدح الخليفة الأمين ، التي مطلعها :

يا دارُ ما فعلت بك الأيــــامُ   لم تُبْقِ فيك بشاشةً تُستَــــامُ

وقد يجمع الشاعر صنوفا شتى من الموضوعات التقليدية في القصيدة المحكمة البناء ، كما فعل — على سبيل المثال — الشاعر أبو الشيص الخزاعي ، ابن عم دعبل ، في قصيدته في مدح عقبة بن الأشعث ، التي مطلعها :

مَرَتْ [2] عينَه للشوق فالدمعُ منسكِب   طلولُ ديار الحي والحي مغتربْ

فقد جمع فيها بين البكاء على الأطلال ، والحديث عن الديار التي أقفرت ، وتذكرها وتذكر ملاعبها يوم كانت آهلة بسكانها ، والتشبيب بنسائها ، ثم ذكر الخمر ووصفها ، ووصف الساقي ، ثم تغير الأيام وذهاب أيام الصبا مع حلول المشيب ، والتحسر — من ثم — على تلك الأيام . ثم ينتقل الشاعر بعد هذا كله إلى الحديث عن الرحلة ، ووصف مسهب للناقة . كل هذا قبل أن يدخل في موضوع المدح .

ومن ثم يمكننا أن نقول إن هذا الطراز من القصائد كان ما يزال في العرف العام محكا لاقتدار الشاعر ، فلم يكن من الممكن الاعتراف لشاعر بالتقدم إلا

---

(١) طبقات ابن المعتز ، ص ٢١١

(٢) مرت : مسحت .

إذا أثبتت قدرته في هذا المجال وعلى هذا النحو . فقد كان الشاعر في مثل هذه القصائد في حاجة إلى خبرة لغوية وشعرية واسعة ، يستمدها بالضرورة من التراث الشعري القديم ، حتى يجيد وصف الأطلال والناقة والصحراء بلغة الشعراء القدامى . ومن ثم لا يعجب الإنسان حين يقرأ لأبي نواس أو لتلميذه ابن المعتز شعرا متناهيا في البساطة والرقة والعصرية ، ثم يفاجأ بهما في هذا الطراز من الطراز من الشعر وقد انقلبا أكثر بدوية من البدو أنفسهم .

• • •

(ب) وإلى جانب هذه الظاهرة يمكننا أن نلاحظ ظاهرة أخرى استفاضت في الشعر العباسي ، وهي استخدام الرجز على نطاق واسع ، وكذلك المزدوج .

أما المزدوج فقد كان مجاله تلك المطولات التعليمية أو التاريخية التي سبقت الإشارة إليها في الفصل السابق . وأما الرجز فقد استخدم في معظم الأغراض الشعرية الأخرى . استخدم في الطرد ، كما تشهد بذلك طرديات أبي نُخيلة وأبي نواس وغيرهما ، واستخدم في المدح (وقد سبقت الإشارة إلى أرجوزة بشار في مدح عقبة بن سلم) ، استخدمه العماني محمد بن ذؤيب [1] في مدح المهدي في قصيدة مطلعها :

الحمد لله الذي بحمدِهِ ... مَنَّ على عباده بعبدِهِ

وفي مدح الرشيد في قصيدة مطلعها :

لما أتانا خَبَرٌ كالشهدِ ... شِيبَ بماء نقرة صَلَنْدِ

واستخدمه كذلك أبو نواس مجزوءا في مدح الفضل بن الربيع [2] ، في قصيدة مطلعها :

---

(١) طبقات ابن المعتز ، ص ١١١ - ١١٢ وانظر أيضا أرجوزة لدعبل الخزاعي في مدح المأمون (نفسه ، ص ٢٦٦) .

(٢) ديوانه ، ص ٤٣٨ .

وبلـــدة فيهـــا زَوَرْ صحراءَ تخطى في صَعَرْ

واستخدمه أبو نواس كذلك في رثاء خلف الأحمر [1] ، في قطعــة أولهــا :

لو كـــان حَيٌّ وائِلاً من التَلَفْ لَوَأَلَتْ شَغْوَاءُ في أعلى شَعَفْ [2]

واستخدمه الشاعر ابن عائشة عبد الرحمن بن عبيدالله في استعطاف أبي الوليد ابن أحمد بن أبي دؤاد [3] :

أبَا الوليـــدِ والكريمُ يعطـــفُ قد رُهِنَ السيفُ وبيع المطْرَفُ
وقـــلّ إخـــواني وقل المُسْلِـفُ تعريف حالي لا السؤال المُلْحِفُ

وأكثر من هذا استخدمه ابن المعتز في النسيب ، في قطعة يتحدث فيها عن محبوبته [4] :

عصيت في « شُرٌّ » فما أنساهــا وحُجِبَتْ عني فما أراهــا

وفي وصف الخمر [5] ، حيث يقول :

وقهوةٍ صفراءَ مثــل الوَرْس قدحُبِسَتْ في الدَّنّ أيَّحَبْس
أصبحُ أُسقَى كأسَها وأُمسِي في قمر كأنه ابن شمسِ
يَوْمِيَ منها أبدا كأمسي

واستخدمه الشاعر أبو فرعون الساسي في الشكوى من للفقر وكثرة العيال [6] :

---

(١) نفسه ، ص ٥٧٧ .

(٢) وائلا : ناجيا . الشغواء : العقاب . الشعف : رأس الجبل .

(٣) طبقات ابن المعتز ، ص ٣٣٨ .

(٤) ديوانه ، ص ٢٤ .

(٥) نفسه ، ص ٢٧٤ .

(٦) طبقات ابن المعتز ، ص ٣٧٧ .

وصِبْيَةٍ مثل فِرَاخِ الـــذَّرِّ   سودِ الوجوه كسواد القِدْرِ
جـاء الشّتاء وهـم بِشَرِّ   بغير قُمْصٍ وبغير أُزْرِ

إلى أن يقول :

فارحم عيـالي وتَوَلَّ أمـــري   كنَيْتُ نفسي كُنْيَةً في شعري
أنا أبو الفقر وأم الفقـرِ

ولسنا هنا بصدد استقصاء النماذج ، وكل ما يهمنا هو بيان كيف أن هذا الإطار الشعري قد طُوِّع في العصر العباسي لاستيعاب شتى الأغراض الشعرية . ومن هذه النماذج التي سقناها نتبين أن الشاعر إنما استخدم الغريب فيها في الموضوعات التي تحتمل هذا ، كالمدح والطرد والرثاء ، ولكنه حين ينتقل إلى الموضوعات العاطفية ، أو إلى الخمريات ، أو شكوى الحال ، فإنه يصطنع عندئذ لغة سهلة تقوم على معجم من الألفاظ والتراكيب التي تجري على الألسن في الحياة اليومية العادية .

والحق إن الرجز في استخدامه القديم في العصر الجاهلي كان أقرب إلى موضوعات التعامل بين الناس ، كالمفاخرات والمشاتمات والمنافرات والحُداء وأغاني الرعاة والعمل ، وترقيص الأطفال ... الخ . وكان الغالب عند ذاك أن ينطلق الشاعر في هذا الرجز دون سابق احتشاد له . ولكن وفقا لما تمليه عليه اللحظة . ومن أجل ذلك كان في أغلبه مقطوعات قصيرة . ومن ثم كان الرجز هو الوجه الشعبي – إذا جاز التعبير – للشعر في ذلك العصر . ومن ثم أيضا كان تفريقهم بين القصيد والرجز . ثم نما فن الرجز في العصر الإسلامي والعصر الأموي حتى صار منافسا للقصيدة ، وطالت القصيدة منه ، وأكثر من ذلك صارت عملا يحتشد له الشاعر ويستفرغ فيه جهده الفني .

وفي العصر العباسي استمرت الأرجوزة الطويلة ذات البناء المحكم ، يقولها الشعراء مجاراة لهذا النمط الفني ، أو إثباتا لاقتدارهم عليه ، بخاصة حين كان يظن بالشاعر المولّد أن لا قدرة له عليه . ولكن بعيدا عن هذه القضية صار

الرجز شكلا شعريا ، يستخدمه الشاعر في بعض الأحيان في الأغراض العامة . وفي مقطوعات يغلب عليها القصر ، وقد جرده من كل مفردات المعجم الغريب وتراكيبه ، واستبدل بها مفردات وتراكيب مما يستخدمه الشعراء المحدثون في أشعارهم ، تصل في بعض الأحيان – شأنها شأن هذه الأشعار – إلى إلى حد الدارج ، كقول أبي فرعون مثلا : « فارحم عيالي » .

ويمكننا الآن – بناء على كل هذا – أن نقول إن الأرجوزة في العصر العباسي وإن احتفظت في بعض الحالات بشكلها أو بنائها المحكم الذي وصلت إليه في العصرين الإسلامي والأموي – عادت في ذلك العصر كذلك إلى إطارها المحدود الذي عرفته منذ البداية في العصر الجاهلي ، وقد استفاض استخدام هذا الإطار المحدود حقا ، ولكن الشعراء طوعوه للغة عصرهم .

* * *

(ج) ويبقى – فيما يتصل بشكل القصيدة في العصر العباسي – أن نلاحظ استفاضة شكل « المقطوعة الشعرية » ، التي تتراوح بين البيتين والعشرة . وهذا إطار محدود وضيق ، يعبر فيه الشاعر أحيانا عن خاطر راوده ، أو شعور حاد في لحظة من اللحظات ، أو معنى طريف جال بنفسه فاقتنصه دون أن يتوسع فيه أو يولد منه ما يصنع قصيدة طويلة .

ومن أمثلة ذلك قول ابن المعتز :

إذا أحسستَ في خطي فتورا … وحظِّي والبلاغةِ والبيانِ
فلا تَرْتَبْ بفهمي ! إن رقصي … على مقدار إيقاع الزمانِ

فهو هنا لا يريد أن يقول أكثر من أنه ابن عصره ، وأنه لا يستطيع أن يكون غير ذلك ، وأن عطاءه الذي يبذله من نفسه ويقدمه إلى الحياة هو آخر الأمر منسجم مع ما تتيحه الحياة نفسها من تجربة ، ومع ما تتطلبه . وهذا المعنى بالغ الدلالة على الأزمة النفسية التي يستشعرها لا ابن المعتز وحده ، بل كل فنان

أصيل في كل زمان ومكان ، حين يجد نفسه مضطرا إلى الرقص على إيقاع الحياة السائد في عصره ، وليس على أي إيقاع آخر .

ومنه أيضا قوله :

تركتُ حبيباً من يدي ، من هوانه   وأقبلتُ في شأني ، وولى بشانه
أرى عوَرَات الناس يخفى مكانها   وعورته في عقله ولسانه

فهنا التفاتة ذكية من الشاعر إلى أن عورات الإنسان ليست وحدها العورات الجسمانية . فإن من الناس من يظل مجهولا ما لزم الصمت ، حتى إذا تكلم كشف عن حقيقته المعنوية . وعند ذاك ربما بدا منه ما هو أدعى إلى الخجل من العورة الجسمانية نفسها . ويغلب على ظننا أن المتنبي التفت إلى هذا المعنى حين قال :

لسانُ الفتى نصف ونصفٌ فؤادُه   فلم يبق إلا صورة اللحم والدَّمِ

وقد تكون المقطوعة صورة لطيفة مبتكرة ، لمعت في خيال الشاعر فبادر إلى تسجيلها ثم اكتفى بها حين رآها متكاملة تقوم بنفسها . ومن أمثلة ذلك قول الشاعر عبد الصمد بن المعذَّل :

لما رأيتُ البدر في   أفق السماء وقد تعلَّى
ورأيت قَرْنَ الشمس في   أفق الغروب وقد تدلَّى
شبهتُ ذاك وهذه   وأرى شبيههما أجلَّا
وجهَ الحبيب إذا بدا   وقفا الحبيب إذا تولَّى

ويعلق ابن المعتز على هذه الصورة بقوله : « وهذا معنى ما سبقه إليه أحد : تشبيه الوجه مقبلا بالبدر ، وتشبيه القفا موليا بالشمس (لتتم) المقابلة ... » [1]

---

(١) طبقات ابن المعتز ، ص ٣٧٠

وأنت إذا تصفحت دواوين الشعراء العباسيين أو طالعت اخبارهم أدركت أن ما قالوه من مقطعات يشغل حيزا كبيرا مما خلفوه من أشعار . فإذا تأملت هذه المقطعات أدركت أنهم تناولوا فيها كل آفاق التجربة الشعرية التي حلقوا فيها ، من الدعابة الهازلة والتحامق والمجون إلى النسيب والغزل، إلى الخمريات والزهريات ، إلى العتاب والهجاء والرثاء ، إلى الرسائل الإخوانية . ومعنى هذا أن شكل المقطوعة الشعرية القصيرة قد صار في العصر العباسي إطارا فنياً له وزنه وله خطره في شعر ذلك العصر ، لأنه كان استجابة لذوق العصر من جهة ؛ وتحقيقاً لشعبية الشعر وسرعة تناقلة ودورانه على ألسن الناس من جهة أخرى .

ونسوق فيما يلي مجرد نماذج تؤكد ما ذهبنا إليه ، ومن شاء بعد ذلك أن يستقصي فليرجع إلى المصادر .

وقد مر بنا من قبل دعابتان لبشار ، واحدة مع جاريته ربابة ، والأخرى مع حماره . ونسوق هنا مثالا على التحامق هذه المقطوعة للشاعر أبي العجل الماجن – كما يسميه المرزباني (١) حيث يقول (٢) مدافعاً عن مذهبه :

أيا عاذلي في الحمق دعني من العذلِ ... فإني رخيُّ البال من كثرة الشغلِ
وأصبحت لا أدري ، وأني لشاهد ... أفي سفرٍ أصبحت أم أنا في الأهلِ
فمرْني بما أحببتَ آتِ خلافَهُ ... فإن جئتني بالجدّ جئتك بالهزلِ
وإن قلتَ لي : لم كان ذاك؟ جوابه ... لأني قد استكثرتُ من قلة العقلِ
فأصبحت في الحمقى أميراً مؤمَّراً ... وما أحد في الناس يمكنه عزلي
وصير لي حمقِي بغالا وغلْمةً ... وكنت زمان العقل ممتطياً رجلي

وفي المجون يقول عمرو الوراق (٣) :

---

(١) المرزباني : معجم الشعراء ، ص ٥١٢ .
(٢) طبقات ابن المعتز ، ص ٣٤١ .
(٣) معجم الشعراء ، ص ٣٠ – ٣١ .

عوجوا إلى بيت عمرو — إلى سَمَاعٍ وخمرِ
وما شجاه علينا — يطاع في كل أمر
ويَنْثَنِي رخيم — يزهو بجيد ونحر
فذاك بَرٌّ ونأتي — إن لم تريدوا ببحر
هذا وليس عليكم — أولى ولا وقت عصر
قوموا وليس علينا — حقاً جنابات غدر

وفي الغزل نقرأ لأبي نواس (١) هذه المقطوعة :

كتبَتْ على فصٍّ لخاتمها — «من مَلَّ محبوباً فلا رقَدَا»
فكتبتُ في فص – ليبلغها : — «من نام لم يعقل ْكن سَهِدا»
فمحته واكتتبَتْ – ليبلغني : — «لانام من يهوى ولا هَجَدا»
فمحوته ثم اكتتبت : «انا — والله أول ميِّت كمَدا»
فمحته واكتتبتْ – تعارضني: — «والله لاكلَّمْتُه أبدا»

وفي الخمريات نقرأ للصاحب بن عباد (٢) مقطوعة من بيتين يقول فيهما

رقَّ الزجاج ورقت الخمرُ — وتشابها فتشاكَلَ الأمرُ
فكأنما خَمْرٌ ولا قَدَحٌ — وكأنما قدح ولا خمر

وفي الزهريات نقرأ لأبي بكر الصنوبري (٣) قوله :

أرأيت أحسن من عيون النرجس — أم من تلاحظهِنَّ وسْطَ المجلس
دُرَرٌ تَشَقَّقُ عن يواقيت على — قصنب الزمرد فوق بسط السندس
أجفانُ كافور حففْنَ بأعين — من زعفران ناعمات الملمس
فكأنها أقمار ليل أحدقَتْ — بشموس أفق فوق غصن أملس

---

(١) ديوانه ، ص ٢٦٠ .
(٢) وفيات الأعيان ١ / ٢٣٠ .
(٣) ابن شاكر الكتبي : فوات الوفيات – مكتبة النهضة بالقاهرة حـ ٢ ص ١١١

وفي العتاب نقرأ لأبى الإصبغ الحصنى المَسْلَمِي هذه المقطوعة يعاتب فيها عثمان بن الهيثم الغَنَوى – أحد قواد المعتصم – لتخلفه عن عيادته وهو مريض [١] :

يا أبـا القاسـم قـارفْـ ... ـتَ من الذنـب عظيمـاً
جفوةً من غـير جُـرْمٍ ... ليس هـذا مستقيمـاً
لا ولا شـاورت في تـرْ ... كِ العبـادات حكيمـا
شغلتْـك الكـأس تُسْقـا ... هـا وتسقيهـا النديمـا

وقد اعتذر إليه أبو عثمان بمقطوعة من تسعة أبيات في نفس الوزن والقافية .

وفي الهجاء نقرأ المقطوعة التالية لأبى محمد اليزيدي [٢] في هجاء الشاعر سلم الخاسر :

رب مغمـوم بعافيـة ... غَمَطَ النَّعْمـاءَ من أشَرِهْ
وامـرىء طالـت سلامته ... فرماه الدهـر من غـيره
بسهـام غـير مُشْـوِيَـة ... نَقَضَتْ منه عُرًا مِـرَرِه
وكذاك الدهـر منقلـب ... بالفتى حالـين في عُصُـره
يخلط العسـر بميْسَـرة ... ويسارَ المـرء في عُسُـرِه
عـقَّ سَلْـمٌ أمه سَفَهـاً ... وأبا سَلْـمٍ علـى كبره

ثم يختم المقطوعة ببيتين فيهما كثير من البذاءة والفحش .

ويوجز ابن المعتز [٣] في الرثاء حتى ليكتفي بهذين البيتين :

لم تمُتْ أنت ، إنما مـات من لم ... يُبقِ في المجد والمحامد ذِكْرا

---

(١) معجم الشعراء ، ص ٩٣ – ٩٤ .
(٢) طبقات ابن المعتز ، ص ٢٧٣ – ٤ .
(٣) ديوانه ، ص ٢٥٧ .

لستُ مُسْتَسْقِياً لقبرك غيثــاً   كيف يَظْما وقد تضمن بحراً؟

أما المجاملات الاجتماعية ، كتقديم الهدايا والشكر عليها ، أو التهنئة بمناسبة سعيدة ، أو تبادل المشاعر الودية ، فإن هذه الألوان جميعاً كانت في الأغلب الأعم تتخذ المقطوعة إطارا لها [1] .

وهكذا يتضح لنا أن شكل القصيدة في العصر العباسي قد تطور في اتجاهين متقابلين : إتجاه استشرف فيه بعض الشعراء العمل الملحمي فطالت قصائدهم حتى بلغت مئات الأبيات ، واتجاه آخر نحو إطار المقطوعة المحدودة الأبيات . وقد أعطى كل من هذين الاتجاهين عطاء ليس باليسير . ولا غرابة بعد في أن ينمو هذان الاتجاهان معاً في عصر كالعصر العباسي . اتسع لكل التجارب وكل المتناقضات .

— ٢ —

فإذا تجاوزنا الإطار العام للقصيدة إلى عناصرها المفردة لاحظنا في البداية أن قدرا غير يسير من آثار المعجم الشعري والتراكيب اللغوية القديمة ظلت أدوات تعبيرية يستعين بها الشاعر العباسي ويركز عليها . ولكن هذه العناصر التعبيرية القديمة لاتصادفنا بطبيعة الحال إلا في ذلك النمط من القصائد المحكمة البناء ، التي تحدثنا عن مجالاتها المعنوية في مستهل هذا الفصل . فبديهي أن نجد الشاعر في شعر الطرد ، وفي وصف الصحراء وظواهرها الطبيعية المختلفة ، وفي وصف الرحلة والناقة والفرس — أن نجده قد فتح خزائن المعجم الشعري القديم وتراكيبه

---

(١) من شعراء العصر من كانت أشعاره كلها قصارا . ثلاثة أبيات ونحوها إلى العشرة ، كالشاعر إبراهيم الصولي .
(انظر : وفيات الأعيان ١ / ٤٥) .

وتراكيبه التقليدة الجاهزة ، وراح يستمد منها ما يسعفه . وبعبارة أخرى نقول إن الشاعر يضع نفسه عند ذاك في عالم الشعر القديم من حيث الموضوع ومن حيث وسائل التعبير .

(أ) ولا سبيل الآن إلى إحصاء المفردات الغريبة التي استخدمها الشعراء العباسيون . فهي كثيرة . ولكن لا بأس بأن نشير — دون استقصاء أيضاً — إلى بعض الصيغ والتراكيب التقليدية التي ظلت ترد في أشعارهم .

فمن ذلك : ألا أيها الربع — خليلي — سقى الله — أبى الله إلا — فتلك دارهم — كأن المطايا — ماحنت الإبل — غَدَوْن بسُحْرة — ما أنس لا أنس — رسيس الهوى — غَرْثَى الوشاح — ألارب يوم — عفته الريح — الربع المحيل ..

فهذا الصيغ والتراكيب الجاهزة كثيرا ما يتخذها الشاعر مفاتيح لبناء البيت . تنير له الطريق إلى القافية . أو توجه حركة اللغة في نفسه على نحو ييسر له بناء البيت .

ومن أطرف ما يدلنا على أن الشاعر كان وهو يستخدم هذه الصيغ إنما يردد أصواتا أخرى علقت بنفسه أن نجد ابن المعتز يكرر نفسه في بيتين من قصيدتين مختلفتين ، فيقول في الأولى [1] :

وماءٍ خَلاَءٍ قد طرقْتُ بِسُدْفَــة تخال به ريش القَطَاالكُدْرِ نُشَابَ

ويقول في الثانية [2] :

ومــاء خلاء قد طرقــت بسدفـة عليه القطا ، كأن آجِنَهُ الزيتُ

فالشطر الأول يتكرر بكامله ، معنى وصاغة . ومع أن الشطر الثاني قد اختلف فما يزال مدار الصورة واحدا ، وهو طير القطا . فعناصر الصورة

---

(١) ديوانه ، ص ٣٨ .
(٢) نفسه ، ص ٩٦ .

الأساسية ثلاثة : ماء الخلاء ، وظلام الليل ، وطير القطا المدوّم أو السابح . وهكذا كان الشطر الأول تركيبا لغويا جاهزا في نفس الشاعر ، استعاده في يسر في المرة الثانية ، كما يستعيد أي صيغة أو تركيب من تلك التي أشرنا إلى بعضها . وفي هذه الحال تصبح ثقافة الشاعر اللغوية وحصيلته من الشعر القديم على جانب كبير من الأهمية ، في إمداده بما يحتاج إليه من تلك الصيغ والتراكيب . ومن أجل هذا كان حرص كثير من الشعراء العباسيين على حفظ أكبر قدر ممكن من الشعر الجاهلي والإسلامي ، كأبي نواس والعتابي ودعبل وأبي تمام ، وكانت معرفة المتنبي بأسرار اللغة وصيغها الغريبة تفوق في بعض الأحيان معرفة علماء اللغة أنفسهم [١] .

وهكذا امتد الزمن بعناصر التعبير اللغوية القديمة من خلال أولئك الذين سموا كذلك بفحول الشعراء في العصر العباسي ؛ إذ ارتبطت الفحولة — على نحو أو آخر — بمدى حصيلة الشاعر من هذه العناصر ومدى قدرته على استخدامها وتحريكها في أشعاره .

(ب) ولكننا نجد — إلى جانب هذا — محاولات مختلفة للخروج من إطار هذا المعجم القديم ، واستخدام معجم عصري ، يشتق عناصره التعبيرية مما يجري على ألسنة الناس من مفردات وتراكيب .

ولما كان كثير من الألفاظ الأعجمية قد صار في العصر العباسي يجري على ألسنة الناس في عفوية ، بخاصة أسماء الأطعمة والملابس والزهور ، ولما كان من الشعراء من عني عناية خاصة بوصف هذه الأشياء ، كابن الرومي في القرن الثالث ، والمأموني في القرن الرابع [٢] ، اللذين استفرغا قدرا غير يسير من

---

(١) أنظر وفيات الأعيان ١ / ١٢٠ — ١٢١ .

(٢) المأموني من شعراء القرن الرابع في بخاري ، وصف جميع أصناف الأطعمة في شعره (انظر آدم متز : الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري — ترجمة محمد عبد الهادي أبي ريدة ، القاهرة ١٩٤٠ — ص ٤٤١) .

نشاطهما الشعري في وصف الأطعمة ، وكابن المعتز والصنوبري وكشاجم والشريف العقيلي وأضرابهم ، الذين عنوا بوصف الزهور على اختلاف أنواعها عناية خاصة . أما أسماء الملابس فإنها ترد في خلال شعر الخمريات والغزل وغير ذلك .

وهذه الظاهرة قد بدأت في العصر العباسي منذ صدره الأول . وقد مر بنا[1] من قبل رجز الشاعر العماني في مدح هارون الرشد ، الذي استخدم فيه بعض الكلمات الفارسية . وهذا الشاعر بصفة عامة كثير الاستخدام للكلمات الفارسية . ولو أنك فتشت شعر بشار وأبي نواس لوقع لك كثير من هذه الألفاظ الأعجمية . وهكذا وجد الدخيل من مفردات اللغة طريقه إلى الشعر .

(ج) وأيضا فقد دخلت في معجم الشاعر العباسي كثير من مصطلحات علم الكلام ، وذلك نتيجة لما أشاعه المعتزلة في المجتمع – حتى على المستوى الشعبي – من أفكار ، وما كان ينعكس في مجال الشعر من الجدل الذي ملأوا به حياة الناس . وربما كان أبرز أثر لهم في لغة الشعر ناشئا عن توجيه اللغة إلى استيعاب المعاني العقلية اللطيفة . فالمعاني الجديدة تحتاج دائما إلى لغة جديدة لأدائها . أو – على الأقل – لتطويع اللغة المستخدمة لتحمل هذه المعاني .

على أنه لا ينبغي بالضرورة أن نبحث عن هذا التأثير في أشعار المعتزلة أنفسهم وحدهم ؛ فإن تأثيرهم هذا قد تجاوزهم إلى غير المنتمين إليهم ، بل إلى المخالفين لهم . ومن ثم استفاض في العصر العباسي سعي الشعراء إلى توليد المعاني المبتكرة التي لم يسبقوا إليها . وكان طبيعيا أن تختلف طريقة أداء هذه المعاني عن كل ما كان مألوفا في أداء المعاني التقليدية .

وقد بدأ هذا الاتجاه منذ بشار ، وكان إذا سئل عن سر تقدمه على شعراء عصره علل ذلك بقوله : « لأني لم أقبل كل ما تورده عليّ قريحتي .

---

(١) الباب الأول – الفصل السابع – الفقرة الثانية .

ويناجيني به طبعي ، ويبعث به فكري ؛ ونظرت إلى مغارس الفِطَن ، ومعادن الحقائق ، ولطائف التشبيهات ، فسرت إليها بفكر جيد ، وغريزة قوية ، فأحكمت سَبْرها ، وانتقيت حرها ، وكشفت عن حقائقها »[1] . وأنت تطالع مضمون ما يقول حين تقرأ قوله[2] :

هل تعلمين وراء الحب منزلة   تُدني إليك ؟ فإن الحب أقصاني

فهو يبحث عن « منزلة » تحقق القرب من المحبوبة تكون فوق الحب ، حيث أدى الحب نفسه إلى البعد والقطيعة ، مع أن قربه من محبوبته هو في الحقيقة تحقيق للحب نفسه . وهكذا يعبر بشار عن دورانه في حلقة مفرغة ، لأنه كلما وجد وسيلة لتحقيق الحب رده الحب مرة أخرى بعيدا عن محبوبته .

هذا المعنى الدقيق العميق في الوقت نفسه يؤديه الشاعر بلغة غاية في السهولة والبساطة . ولك – بعد – أن تعتبر كلمة « منزلة » من مصطلحات المعتزلة ، وأن تعيد التأمل في المعنى في ضوء هذا الاعتبار .

وقد مر بنا في حديثنا عن المعتزلة كثير من النماذج الشعرية – سوى أشعارهم – لأبي نواس ، يبرز فيها بوضوح أثر النزعة العقلية المرهفة في اقتناص المعاني العميقة وأدائها مع ذلك في لغة ليس فيها لفظة واحدة غريبة .

وفي هذا الاتجاه نقرأ قول ابن المعتز في وصف الخمر[3] :

صَفَتْ وصَفَتْ زجاجتها عليها   كمعنىً دقّ في ذهن لطيف

أو قوله في وصفها أيضا[4] :

فقد خَفِيَتْ من صَفْوِها فكأنها   بقايا يقين كاد يدركه الشكُّ

(١) ابن رشيق : العمدة ٢/١٨٥ .
(٢) وفيات الأعيان ١ / ٢٧٢ .
(٣) ديوانه ، ص ٣٢٢ .
(٤) نفسه ، ص ٤١٩ .

أو قوله فيما يشبه الفخر [1] :

وربَّ سرٍّ كنار الصخر كامنــة أمَتُّ إظْهَارَه مني فأحياني

أو قوله في النسيب [2] :

وظبـــاءٍ غرائــرٍ مُشْبَعَاتِ المــآزرِ
صِرْنَ نحـــوي بأعينٍ ناعســات الضمــائر

فوصفه لصفاء الخمر مرة بالمعنى الدقيق في ذهن لطيف ، ومرة ببقايا اليقين الذي كاد يدركه الشك ، هو وصف عصري متأثر إلى أبعد حد بالنزعة العقلية السائدة . وأيضا وصفه لاختفاء السر في نفسه بالنار الكامنة في الصخر لشدة اختفائه . وكيف أنه بقتله هذا السر في نفسه (وهو في الغالب يقصد عاطفته نحو محبوبة تصد عنه) عاد فتماسك ، وكأنه كان مريضا فعادت إليه الحياة وصار معافى . ثم أخيرا هذه الأعين الناعسات الضمائر ؛ فالأعين الناعسات وصف حسي مألوف ، أما أن تكون ناعسات الضمائر فهذا هو الجديد ، معنى وأداء .

ولو أنك عدت فتأملت في هذه النماذج لاستوقفتكَ عبارات « الذهن اللطيف » و « المعنى الدقيق » ، و « نار الصخر الكامنة » ، وكلمات «اليقين» و «الشك» و « الضمائر » ، لجريانها على ألسنة متكلمي ذلك العصر ، وبخاصة نظرية « الكمون » التي تحدث فيها المعتزلة وانعكاسها في عبارة « كنار الصخر كامنة » . إنها جميعا تراكيب ومفردات جديدة ، احتاج إليها الشاعر لكي يؤدي عن نفسه تلك المعاني الجديدة .

(د) وهناك إجماع بين القدامى على أن بشار بن برد أول من ذهب مذهب الابتداع هذا ، لكن أحدا لم يعب مبتدعاته . وكل من سموا بشعراء البديع بعد

---

(١) نفسه ، ص ٤١٥ .
(٢) نفسه ، ص ٢٠٨ .

بعد ذلك إنما كانوا يقتفون أثره ، ولكنهم لم يلزموا حد الاعتدال الذي التزمه فأكسب شعره روعة خاصة .

« كان مسلم بن الوليد – صريع الغواني – مداحا محسنا مجيدا مفلقا . وهو أول من وسع البديع ؛ لأن بشار بن برد أول من جاء به ، ثم جاء مسلم فحشا به شعره ، ثم جاء أبو تمام فأفرط فيه وتجاوز الحد »[1] .

والحق أن شاعرا كأبي نواس لم يكن أقل بديعا من مسلم ؛ فله ابتكارات كثيرة فائقة ، وكل ما في الأمر أن ما عد من سقطاته في هذا المجال قليل .

ويبدو لي أن الشعراء بعد بشار كانوا قد استكشفوا بعض وسائل الأداء الشعري الذي ارتبط بالبديع فراحوا يفرضونها أحيانا على معانيهم فرضا حتى تبدو جديدة مبتكرة ، متصورين أن الأداء الجديد يعكس الجدة على المعنى كذلك . وكان الأصل العكس ؛ أي أن المعنى البديع هو الذي يستجلب الأداء الشعري المبتكر . ومن ثم استكشف النقاد القدامى هذه الأغلوطة بطريقة عفوية عندما أنكروا ما أنكروه على شعراء البديع . فمما أنكره المبرد وعده ساقطا مطّرحا من شعره أبي نواس قوله[2] :

بُحَّ صوتُ المـال ممـا منك يدعـو ويصيحُ

وحين سمع العتابي الشاعر قول أبي نواس :

لما بدا ثعلبُ الصدود لنـا أرسلتُ كلب الوصال في طَلَبِهْ
جاء به والجليل يَعْتِلُـهُ منقلبا رأسه على ذنبـه

قال : « والله إنه لشاعر ، ولكن تمادى به حب البديع حتى أغرق فيه »[3]

---

(١) طبقات ابن المعتز ، ص ٢٤٥ .
(٢) الموشح ، ص ٤١٤ .
(٣) الموشح ، ص ٤٤٠ .

وأغلب الظن أن هذين الحكمين أخذا في الاعتبار عبارات « بح صوت المال » و « ثعلب الصدود » و « كلب الوصال » . فالعبارة الأولى قصد بها الشاعر إلى تصوير كيف أن ممدوحه العباس بن عبيدالله كريم لا يبقى على مال عنده ، حتى إن هذا المال يدعوه إلى الرفق به وتركه في مكانه ، ولكن دون جدوى . وتتكرر هذه الدعوة ولكن دون جدوى ، فالمال لا يطمئن أبدا في خزائنه ، وكل صرخاته ذهبت هباء فلم يفد منها إلا أن صوته بُح .

والعبارة الثانية ربما أراد بها الشاعر أن يعكس معنى المكر في الثعلب على « الصدود » . أما العبارة الثالثة فربما أراد منها أن يعكس كذلك معنى الوفاء في الكلب على « الوصال » . وقد يمكن استخراج معان أخرى من هذه العبارات . وعلى كل فإن الأداء اللغوي هنا يبدو مفتعلا وإن كان بلا شك جديدا . والسر في جدة هذا الأداء هو عملية التشخيص التي تتم عن طريق إعطاء الجماد صفات الكائن الحي ، أو تجسيم المعنوي في صورة حية ملموسة .

وفي هذا الاتجاه نفسه نقرأ بيتي الشاعر أبي العنبس [1] :

ضرام الحب عَشَّشَ في فؤادي وحَضَّنَ فوقه طيرُ البِعَادِ
وأنْبَذَ للهوى في دَنٍّ قلبي فعربدت الهموم على فؤادي

فضرام الحب يصنع من قلبه عشا يضع فيه بيضة كما تصنع الطيور في الأشجار ، و « طير البعاد » يتولى في هذا العش حضانة هذا البيض حتى يفرخ . ومرة أخرى يجعل ضرامُ الحب من قلبه دنَّ نبيذ ، تشرب منه هموم الحب فتعربد فيه .

وفي هذا الإتجاه أيضا بدأت ظاهرة وصف العناصر الطبيعية الجامدة من خلال العناصر الحية ، الإنسانية وغير الإنسانية . فإذا كأن المألوف نشبيه حمرة

---

(١) نفسه ، ص ٤٢٩ .

الخدود بالورد فلا بأس في وصف احمرار الورد بالخدود . فيقول ابن المعتز مثلا [1] :

وجُلّنارٌ مثلُ جَدْرِ الخدِّ ... أو مثل أعراف ديوك الهندِ

أو يقول [2] :

وحلّق البَهارُ فوق الآسِ ... جمجمة كهامة الشمّاسِ

ومن هذا الباب أيضا قول الصنوبري [3] :

خَجِلَ الورد حين لاحَظَه النر ... جس من حسنه وغار البَهارْ

فقد أضاف إلى هذه الأزهار بعض الخصائص الإنسانية ، كالخجل والملاحظة والغيرة .

وهذا الباب واسع في الشعر العباسي ، وإن استحال فيما بعد إلى ضرب من الصنعة البديعية المتكلفة .

ولأمر ما تركزت قضية الجديد والقديم في العصر العباسي حول أبي تمام والبحتري ، واكتسبت شهرة خاصة عندما صنف فيها الحسن بن بشر الآمدي كتابه في « الموازنة » بين هذين الشاعرين . على أنه ليس من الإنصاف أن نقول إن شعر البحتري خلا من البديع ، أو إن أبا تمام بِدْعٌ فيه . فكل ما صنعه أبو تمام في هذا الباب مسبوق إليه . حتى ما وصف به من أنه كان « يريد البديع فيخرج إلى المحال » — [4] قد وصف به أبو نواس من قبل ؛ فقد اتهم بأنه يقول من الكلام الممتنع والمتناقض [5] .

---

(1) ديوانه ، ص ٤٧٥ .
(2) نفسه ، ص ٤٧٤ .
(3) فوات الوفيات ١ / ٦١ .
(4) الموشح ، ص ٤٦٥ .
(5) نفسه ، ص ٤١٠ .

ومهما يكن من أمر فإن ما يعنينا الآن هو أن أصحاب البديع في العصر العباسي ، ابتداء من بشار ، قد أضافوا إلى المعجم الشعري ألفاظا وتراكيب مستحدثة ، اقتضتها المعاني الجديدة المبتكرة حينا ، والبحث عن الجديد المعجب أو المثير حينا ، وتكلف ذلك في بعض الحالات .

(هـ) وبين ذلك المعجم التقليدي وهذا المعجم الحديث لا يفوتنا أن نلاحظ دوران قدر غير يسير من المعجم القرآني في أشعار العباسيين. على أنه ليس لنا — ابتداء — أن نستدل من هذه الظاهرة بحال من الأحوال على نزعة إلى التدين لدى شعراء ذلك العصر ؛ لأن الظاهرة مشتركة لدى شعراء مثل أبي العتاهية من جهة ، وأبي نواس من جهة أخرى . والأمر في تصورنا لا يعدو أن يكون دليلا على جانب من جوانب ثقافة الشعراء في ذلك العصر . وقد كان حفظ القرآن لدى الأكثرية منهم أول مرحلة من مراحل التحصيل .

وربما كان أبو العتاهية — بحكم موضوع الزهد الذي أكثر من قول الشعر فيه — أكثر الشعراء استخداما لهذا المعجم . ونسوق هنا بعض الأمثلة . يقول [1] :

وأُحْضِرت الشُّح النفوسُ فكلها ... إذا هي هَمَّتْ بالسماح تَجَنَّبَتْ

فهو هنا يلتفت إلى قوله تعالى [2] : « وَأُحْضِرَتِ الأَنْفُسُ الشُّح » .

ويقول [3] :

أرى الموت دَيْناً له عِلَّةٌ ... فتلك التي كنت منها تَحِيدُ

فيلتفت كذلك إلى قوله تعالى [4] « وَجَاءَتْ سَكْرَةُ الْمَوْتَ

---

(١) ديوانه ، ص ٧٧ .

(٢) النساء : ١٢٨ .

(٣) ديوانه ، ص ١٠٦ .

(٤) ق : ١٩ .

بِالْحَقِّ ذَلِكَ مَا كُنْتَ مِنْهُ تَحِيدُ » .

ويقول [1] :

ليت شعري وكيف حالك يا نَفْـ ... ـسُ غداً بين سائق وشهيـدِ

فيلتفت إلى قوله تعالى [2] : « وَجَاءَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَعَهَا سَائِقٌ وشَهِيدٌ » .

ويقول [3] :

تموت فرداً وتـأتـي ... يوم القيامـة فـردَا

من قوله تعالى [4] : « وَكُلُّهُمْ آتِيهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَرْداً » .

ويقول أبو نواس [5] :

إن للمـوت أخْـذَةً ... تسبق اللمح بـالبَصَرْ

ملتفتا إلى قوله تعالى [6] : « وَمَا أَمْرُنَا إلاَّ وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ » .

ويقول أيضا [7] :

والمرء ما عاش عامِلٌ نَصِـبٌ ... لا ينقضي حرصه ولا أَمَلُـهُ

ملتفتا إلى قوله تعالى [8] — وإن كان في غير المعنى : « وُجُوهٌ يومَئِذٍ

(١) ديوانه ، ص ١٢٣ .
(٢) ق : ٢١ .
(٣) ديوانه ، ص ١٢٥ .
(٤) مريم : ٩٥ .
(٥) ديوانه ، ص ٦١٢ .
(٦) القمر : ٥٠ .
(٧) ديوانه ، ص ٦١٥ .
(٨) الغاشية : ٣ .

خَاشِعَةٌ . عَامِلَةٌ نَاصِبَةٌ » .

أو يقول [1] :

ولا تحسبَنَّ اللهَ يغفَلُ ساعةً ولا أن ما يخفى عليك يغيبُ

مرتكزا في هذا على قوله تعالى [2] : « وَلاَ تَحْسَبَنَّ اللهَ غَافِلاً عَمَّا يَعْمَلُ الظَّالِمُونَ » .

بل إنه يعيد صياغة الحديث الشريف : « الأرواح جنود مجندة ، فما تعارف منها ائتلف ، وما تناكر منها اختلف » — في بيتين له من قطعة في شكوى الحب [3] :

إن القلوب لأجناد مجندةٌ لله ، في الأرض بالأهواء تختلفُ
فما تعارف منها فهو مؤتلف وما تناكر منها فهو مختلف

ويقول الشاعر أبو الشيص [4] في إحدى مدائحه :

إلى علم البأس ، في كفه من الجود عينان نضاختانِ

ملتفتا إلى قوله تعالى [5] : « فِيهِمَا عَيْنَانِ نَضَّاخَتَانِ » .

ويقول الشاعر ربيعة الرقي في إحدى غزلياته [12] :

فاتقي الرحمة فينا واحذري يوم القِصَاصِ
مشهدا يؤخذ بالأقدام فيه والنواصي

---

(1) ديوانه ، ص ٦١٥ .
(2) إبراهيم : ٤٢ .
(3) ديوانه ، ص ٢٧٧ .
(4) طبقات ابن المعتز ، ص ٨٠ .
(5) الرحمن : ٦٦ .
(٦) طبقات ابن المعتز ، ص ١٦٠ .

مغيرا الترتيب في سياق الآية الكريمة [1] : « يُعْرَفُ الْمُجْرِمُونَ بِسِيمَاهُمْ فَيُؤْخَذُ بِالنَّوَاصِي وَالْأَقْدَامِ » .

وتكفينا الأمثلة السابقة للدلالة على شيوع الظاهرة ؛ وهي أن المعجم القرآني دخل في معجم الشعراء العباسيين بشكل ملحوظ ، وصار ركيزة من ركائزهم في الأداء الشعري .

(و) وأخيرا نتوقف عند أثر النزعة الشعبية فيما ظهر كذلك في الشعر العباسي من ميل إلى السهولة في الأداء على نحو يقترب كثيرا من لغة العامة وتراكيبها

وقد تداول شعراء العصر في مجال الغزل عبارات جديدة تعكس رقة مشاعرهم وتهذيبهم الوجداني ، كما تعكس تقديرهم للمرأة على الرغم من كل شيء . فأبو العتاهة [2] يخاطب محبوبته بقوله : « سيدتي » ، و « أختي » ، ويتحدث عنهـا بكلمـة « مولاتي » [3] . وأبـو نواس يقول : « يا أملي » [4] ، وابن شادة المخنث [5] يقول : « يا سكني » ، وابن المعتز [6] . وابن الصيقل [7] كلاهما يستخدم عبارة : « يا سيدي » . إلى غير ذلك مما استخدمه الشعراء من عبارات التلطف .

ولكن الأمر لا يقتصر على هذا الأسلوب الناعم في مخاطبة المحبوب ، بل يظهر الروح العامي في الأداء الشعري بصفة عامة . وكل من يتأمل في ديوان أبي

---

(١) الرحمن : ٤١ .
(٢) وفيات الأعيان ١ / ٢٢١ .
(٣) الموشح ، ص ٤٠٤ .
(٤) ديوانه ، ص ٣٢٦ .
(٥) طبقات ابن المعتز ، ص ٣٣٢ .
(٦) ديوانه ، ص ٣٧٠ .
(٧) معجم الشعراء ، ص ٥٠٣ .

العتاهية يدرك أنه في كثير من الأحيان لا يستمع إلى شاعر بل إلى رجل يتكلم .

ونحن نقول اليوم في التعبير العامي : « حد الله بيني وبينك » ، وأبو العتاهية يقول :

الله بيني وبين مولاتي أبدت لِيَ الصدَّ والملالاتِ

ونقول أيضا عن الشيء الذي لا قيمة له : « ما يسوَى » ، ويقول أبو العتاهية :

ولربما سُئل البخـل الشيء لا يَسْوَى فتيلا

ولو تحرى الفصاحة لقال : لا يساوي .

ونقول كذلك عن الشيء ترتاح له النفس : « يرد الروح » ، ويقول أبو العتاهية :

لولا يزيدُ بنُ منصور لما عشت هو الذي رد روحي بعد ما مت

وقد قلنا إنه كثيرا ما يقول الشعر وكأنه يتكلم . وقد حكى بعض أصحابه أن رجلا جاء فهمس في أذنه بشيء فبكى ، وحين سأله الحاضرون عن سبب بكائه قال وهو لا يقول شعرا : مات والله سعيد بن وهب . رحم الله سعيد بن وهب ! يا أبا عثمان أبكيت عيني ! يا أبا عثمان أوجعت قلبي . فعجب الناس من طبعه . « وأنه تحدث فكان حديثه شعرا موزونا » (١) . ووضع هذا الكلام في صورة الكتابة الشعرية هكذا :

مات والله سعيدُ بنُ وهْبِ رحم الله سعيد بنَ وهبِ
يا أبا عثمانَ أبكيتَ عيني يا أبا عثمان أوجعت قلبي

---

(١) ديوانه ، ص ٤٩٥ – ٦ هـ .

والبيتان عاميان أو شعبيان في مجملهما . وقوله « أوجعت قلبي » قريب من قولنا اليوم « حاجة توجع القلب » .

ولم يكن أبو العتاهية وحده في هذا اللون من الأداء الشعري الذي يرتكز كثيرا على معطيات اللغة الكلامية العامية . فأبو العباس محمد بن القاسم الدمشقي يستخدم عبارتنا الدارجة التي نقولها اليوم لشخص كنا نؤمل فيه خيرا فخذلنا ، وهي : « سودت وجهنا » . فيقول [1] :

يا بياض المشيب سوَّدْتَ وجهي ... عند بيض الوجوه سود القرونِ

وقال الشاعر ماني الموسوسي [2] :

شكوتُ إليه ما لقيت من الهوى ... فقال: على رِسْلٍ! فَمِتُّ ، فماذنبي؟

ولك أن تتأمل في عبارة « فمت » ، فربما ذكرتك بتعبيرنا الدارج اليوم : « مت في جلدي » – لا بقصد الموت الحقيقي بل تعبيرا عن الخوف الشديد .

والشاعر يوسف الصيقل يقول [3] :

هان الذي ألقى عليك ، أنا أموت وأنت تلعبْ

وكأنه يقول بلهجتنا الدارجة اليوم : « وأنت يهمك حاَجة ؟! إحنا نموت وأنت ولا على بالك » .

وجحظة البرمكي يقول [4] :

فقلت لها : بَخِلْتِ عليَّ يَقْظَى ... فجودي في المنام لِمُسْتَهَامِ
فقالت لي : وصرتَ تنام أيضا ... وتطمع أن أزورك في المنام

---

(1) معجم الشعراء ، ص ٣٦٩ .
(2) نفسه ، ص ٣٨٧ .
(3) نفسه ، ص ٥٠٣ .
(4) وفيات الأعيان ١ / ١٣٣ .

وكأنها تقول له بلهجتنا الدارجة : « وكمان بيجيلك نوم ؟ والله عال ؟ » !

والشواهد على هذه الظاهرة أكثر من أن تحصى . وهي إن دلت على شيء فإنما تدل على أن نزعة واضحة إلى جعل الشعر قريبا جدا من لغة الناس اليومية قد أخذت تتأكد في العصر العباسي جيلا بعد جيل . وحين يستخدم الشعر لغة الناس اليومية فإنه يعكس بالضرورة الدلالات الإشارية والإيماءات المعنوية التي اكتسبتها هذه اللغة من خلال الاستعمال والدوران على ألسنة الناس . وفي هذا قدرتها التعبيرية . فأنت إذا نظرت إلى عبارة الشاعر : « وصرت تنام أيضا » نظرة مجردة لرأيت فيها جملة خبرية بسيطة ، ولكن ارتباطها بروح الأداء الشعبي للغة أكسبها دلالة معنوية وشعورية تتجاوز الدلالة المباشرة لها بوصفها مجرد جملة خبرية .

وطبيعي أن هذا الطراز من الأداء الشعري كان محببا إلى عامة الناس في العصر العباسي ، أي إلى القطاع العريض من المجتمع أما خاصة المثقفين فلم يكونوا جميعا رافضين له . والحق إن هذا الطراز من الأداء الشعري يسجل تطور اللغة العربية في العصر العباسي من حيث هي أداة تعبير .

— ٣ —

وننتقل الآن إلى النظر فيما أصاب موسيقى الشعر وأوزانه من تطـــور .

(أ) ونلاحظ في البداية أن النزعة الخطابية قد ظلت متسلطة على قطاع عريض من شعر العصر . وهذه النزعة تقتضي أن يكون الشعر بحيث يملأ الفم عند إنشاده ، حتى يملأ الآذان عند الإصغاء إليه . وعبارة « يملأ الفم » هنا ليست من اختراعنا ، بل وردت على لسان الشاعر أبي نواس نفسه ، فقد قال

ذات مرة : « لو كان شعري كله يملأ الفم ما تقدمني أحد » [1] . وكأنه يعرف جيدا ما عرفه أهل زمانه من أن شعره من طرازين : طراز من ذلك اللون الجهوري الإيقاع ، الذي يملأ الفم عند إنشاده ، وطراز آخر هادىء ناعم ، أدنى إلى أن تقرأه بعينك فتستمتع به بعقلك وحسك من أن تسمعه بأذنك .

وقد استتبعت النزعة الخطابية بالضرورة ، وحتى يكون الشعر بملء الفم ، اصطناع الشاعر للأوزان الطويلة في صورتها الكاملة . حتى يتحقق الإشباع الصوتي عن هذا الطريق .

وقد كان السبب الأساسي في استمرار هذه النزعة الخطابية في جانب من شعر العصر العباسي أن قدرا غير يسير منه كان يتجه إلى المدح ؛ فكان الشعراء يتومون بين يدي الممدوح في مجلسه والناس حضور ، يلقون قصائدهم ، أو إن شئت ينشدونها . وكان الوقع الأول المباشر للقصيدة كثيرا ما يحدد مقدار قبولها ، والمنحة التي يكافأ بها الشاعر عليها . إنه موقف خطابي من الطراز الأول .

ومنذ عهد بشار [2] جرت عادة الشعراء على أن يذهبوا بقصائدهم الجديدة إلى مسجد المدينة ، حيث تلتقي جماهير الأدباء والمتأدبين ، فينشدوا هذه الجماهير ما جادت به قرائحهم . وقد ظل هذا التقليد إلى عهد أبي تمام [3] . وكذلك كان المتنبي ينشد سيف الدولة في حضور حشد كبير من الشعراء والأدباء وعلماء اللغة . بل يبدو أن ظاهرة الإنشاد على المستوى الجماهيري (أي خارج قصور الممدوحين ومجالسهم ، وخارج المسجد الجامع) كانت قد صارت مألوفة في عهد المتنبي . فقد « ذكر الإفليلي أن المتنبي أنشد سيف الدولة بن حمدان في الميدان قصيدته :

لكل امرىء من دهره ما تعوّدا وعادات سيف الدولة الطعن في العدا

(١) الموشح ، ص ٤٠٩ .
(٢) نفسه ، ص ٤٨٦ .
(٣) انظر نفسه ، ص ٤٦٨ .

فلما عاد سيف الدولة إلى داره استعاده إياها ، فأنشدها قاعدا ، فقال بعض الحاضرين ... لو أنشدها قائما لأسْمَعَ ؛ فإن أكثر الناس لا يَسمعون » [1] . وهذا يدلنا على أن جمهور المستمعين حتى في داخل القصور كان كبيرا ، وأنه كان من الضروري — عند ذاك — أن ينشد الشاعر قصيدته واقفا بصوت جهوري حتى يسمع كل الناس .

ويبدو أن أبا تمام كان يتقن فن الإنشاد فيستحوز بذلك على ألبـــاب المستمعين إليه ، شأنه في هذا شأن الخطيب . وقد أدرك هذه الحقيقة معاصره ومنافسه دعبل الخزاعي فقال : « لم يكن أبو تمام شاعرا ، إنما كان خطيبا ، وشعره بالكلام أشبه منه بالشعر » [2] — يقصد أنه أشبه بكلام الخطباء .

ومن جهة أخرى نعرف أن بعض الشعراء كانوا يحتشدون لعملية الإنشاد هذه وكأنهم مقبلون على غناء أو ترتيل . فبشار « كان إذا أراد أن ينشد شعرا صفق بيديه . وتنحنح . وبصق عن يمينه وشماله ، ثم ينشد » [3] . وكذلك كان البحتري يتشدق ويتزاور في مشيه . مرة جانبا ، ومرة القهقرى ، ويهز رأسه مرة . ومنكبه أخرى [4] ، كل ذلك في أثناء إنشاده ، وكأنه ممثل .

وتدلنا هذه الشواهد وغيرها على أن النزعة الخطابية ظلت تفرض نفسها على الشعر في العصر العباسي فإذا بالشاعر حريص على بناء إيقاعات مجلجلة ، تنتهي به من وقت إلى آخر إلى وقفات عالية النبرة . وكل هذا لكي يحدث التأثير الأخاذ للجمهور . ويجدد من آونة إلى أخرى نشاطه إلى الاستماع والمتابعة . وكانت الأوزان الطويلة — كما قلنا — هي في الغالب الإطار الإيقاعي الأنسب لتحقيق هذا الهدف . ولك أن ترجع إلى دواوين كبار شعراء العصر ، الذين

---

(١) وفيات الأعيان ١ / ١٢٤ — ٥ .

(٢) الموشح ، ص ٤٦٥ .

(٣) الأغاني ٣ / ١٣٥ (ط. بيروت) .

(٤) ياقوت : معجم الأدباء ٦ / ٤٠٤ .

صرفوا القدر الأعظم من نشاطهم الشعري في المدح ، فهنالك يتحقق لك أن الأغلبية العظمى من هذه المدائح ، قد وضعت في قالب وزن من الأوزان الطويلة. وأن أكثر هذه الأوزان استخداما هو أطولها ، كالبسيط والطويل والكامل .

على أنه ينبغي أن نتنبه هنا إلى أن النزعة الخطابية لم تكن مقصورة على شعر المدح ؛ فقد كان شعر الزهد كذلك في حاجة إليها . ذلك أن شعر الزهد كان يقصد به جماهير الناس بعامة ، ولم يكن يقصد به الخلفاء والأمراء وعلية القوم وأثرياؤهم . إنه فن شعبي بصفة أساسية . يصنع للقطاعات العريضة من الفقراء ومتوسطي الحال بلسما لمعاناتهم وضيق أحوالهم . ولا بد لهذا من اصطناع عنصر التأثير الخطابي فيه .

لنستمع مثلا إلى هذه النغمات ، بل الدمدمات ، التالية من أبي العتاهية ، حيث يقول (١) :

يا ساكن الدنيا ، لقـــد أَوْطَنْتَهـــا ... وأَمِنْتَهَا . عجبًا ! وكيف أَمِنْتَهَا؟
وشغلتَ قلبك عن مَعَادِك بـــالمنى ... وخدعت نفسك بالهوى ، وفَتَنْتَها

أو حين يقول (٢) :

أَمَعَ الممات يطيب عيشك يا أخي ؟! ... هيهات ! ليس مع الممات يطيبُ
رُغْ كيف شئت عن البِلَى ، فله على ... كل ابن أنثى حافـــظ ورقيـــبُ
كيف اغْتَرَرْتَ بصَرْفِ دهرك يا أخي ... كيف اغتررت به ، وأنت لبيبُ ؟

إن صيغ النداء والتعجب والاستفهام والأمر ، وتكرار ذلك ، مع تكرار بعض العبارات — كل ذلك يوفر لهذه الأبيات نبرة خطابية عالية . ولا نهاية للشواهد في هذا الباب ؛ فكل الشعر الوعظي ينتمي إليه .

---

(١) ديوانه ، ص ٨٧ .
(٢) نفسه ، ص ٢٨ .

ومن جهة أخرى ينبغي أن نتنبه كذلك إلى أن الأوزان الطويلة ليست بذاتها ما يجعل الشعر خطابيا ، وإنما المعول على ما يملأ به الشاعر هذه الأوزان من صيغ ومرتكزات صوتية (تأمل في البيت الأول المعادلة الصوتية بين نهاية الصدر وبداية العجز : أو طنتها – وأمنتها ، ثم تكرار هذا المرتكز في أول العجز ونهايته : أمنتها – أمنتها ، ثم تأمل كيف كانت لفظة « عجبا » بينهما منقطعة عنهما وهي في الوقت نفسه الجسر الذي يربط بينهما) .

ومن ثم لا نعجب إذا نحن وجدنا الشعراء يستخدمون هذه الأوزان الطويلة نفسها أحيانا في مجالات بعيدة بطبيعتها عن الخطابية ، كالنسيب والخمريات والزهريات وما أشبه . لنستمع على سبيل المثال إلى هذا الصوت من ابن المعتز [1] : (من البسيط)

طال النهار ، فأين الليل والسَّهَـرُ ... إني لِبَدْري وبَدْرِ الليل منتظرُ
يا طول شوقي إلى نوم الرقيب وقـد ... خَلاَ حبيبيَ لي حتى بدا السَّحَر
يا قلب صبرا على يوم الفراق ، فقد ... حق الذي منه حقا كنت أنتظر
يا شوق خد من حياتي ، واتركنَّ زمـا ... نَ البين ، ما في حياتي بعدهم وَطَر

فعلى الرغم من طول الوزن لا ترتفع فيه النبرة الخطابية على نحو ما لمسنا في أبيات أبي العتاهية ، بل توشك النغمة العامة هنا أن تكون ضربا من الأنغام الرومنسية الهادئة الحالمة .

(ب) والشعر الكثير الذي كان يختار للغناء في ذلك العصر كانت تتوافر فيه هذه النبرة الهادئة الهامسة في بعض الأحيان ، بغض النظر عن طول الوزن وقصره. فمن الصعب علينا أن نتصور أحد ملحني ذلك العصر يصنع لحنا في أبيات أبي العتاهية السابقة ، أو في غيرها من شعر المدح الجهوري الصوت ، في حين يسهل هذا التصور بالنسبة لأبيات ابن المعتز هذه . ومن ثم فإننا نرى أن

---

(1) ديوانه ، ص ٢١٣ .

الفكرة المستفيضة ، القائلة بأن الشعراء إنما اجتزأوا الأوزان وقصروها من أجل أن يسهل تلحينها وغناؤها ، فكرة تحتاج إلى إعادة نظر .

ومهما يكن من أمر فإن ظاهرة تقصير الأوزان لم تكن جديدة في العصر العباسي ، ولكن الجديد فيها هو إكثار الشعراء من استخدام الأوزان المجروءة ، ومبالغتهم في اختزالها إلى حد أن صار البيت أحيانا من تفعيلتين ، كل تفعيلة تكون شطرة . على أننا لا نجد من هذا الوزن سوى نماذج ضئيلة للغاية ، منها قصيدة سلم الخاسر في مدح الهادي ، التي يقول فيها [(١)] :

مـــــوسى المطَـــــرْ غَيْـــــثٌ بَكَـــــرْ
ثــــــم انهمَـــــرْ ألْـــــوَى المِـــــرَرْ

ومنها ما كتبه موسى بن عبيدالله بن يحيى بن خاقان (تـ ٣٢٥ هـ) على خاتم له [(٢)] :

دِنْ بـــــالسُّنَـــــنْ مـــــوسى تُغَـــــنْ

والتفعيلة في المثالين من وزن مستفعلن ، فالوزن إذن يمكن أن يسمى بمجزوء مجزوء الرجز .

وقد نسب لأبي العتاهية وزن قيل إنه ابتدعه حين جلس إلى أحد القصارين فاستمع إلى صوت الكَدِين (مُدُقّة القصار) فقال على إيقاعه :

المنـــــون مفنيـــــاتٌ واحـــــدا فـــــواحدا

كأنه نظر إلى القصَّار وقدأخذ ثوبا بعد ثوب ، فشبهه بأخذ الموت إنسانا بعد إنسان [(٣)] .

---

(١) محمد مصطفى هدارة : نفسه : ص ٣٧٣ - نقلا عن تاريخ الخلفاء وأمراء المؤمنين ، ص ١٨٧ .

(٢) معجم الشعراء ، ص ٢٩١

(٣) انظر طبقات ابن المعتز ، ص ٢٢٩ - ٢٣٠ .

على أنه من الممكن أن يخرّج هذا الوزن على أنه من مجزوء الرمل . وهو على كل حال ليس خارجا عن دوائر الخليل .

ومن هذا الوزن نفسه قال ابن المعتز [1] :

أســـألتَ طلـــــلاً بـــــالبُرَق قد خَلاَ
مُحْوِلاً جـــرَتْ به الريـــــحُ ذيـــــلا مُعْجَــلا
هــــل أصاب بعدنــا من سليمـي منـــزلا

ومن الأوزان القصيرة التي بدت غريبة للوهلة الأولى قول أبي العتاهية [2] :

عُتْـــبُ مــــا للخيال خـــبرني ومـــالي
لا أراهُ أتــــــاني زائـــرا مذ ليــــالي
لـــــو رآني صديقـــي رق لي أو رثـــى لي
أو يـــــراني عـــــدوي لان من سوء حـــالي

ومن ثم قيل له : خرجت من العَروض ، فقال : أنا أكبر من العروض [3] . والحقيقة أنه لم يخرج من العروض ؛ فهذا الوزن من مجزوء الخفيف . وفي هذا الوزن أيضا قال ابن المعتز [4] :

طـــــال وجدي ودامـــا وفنيــــت سقامـــا
أكـــــل اللحـــــم مني وأذاب العظامــــــا
آل سلمــــى غِضَــــابٌ فماذا علي ؟ ما ؟

وأيضا قد ظهر لدى الشاعر مطيع بن إياس وزن راقص الإيقاع في قوله [5] :

---

(١) ديوانه ، ص ٣٥٨ .
(٢) ديوانه ، ص ٦١٨ .
(٣) أنظر أمالي المرتضى – مطبعة السعادة – ج ١ ص ٢١٢ .
(٤) ديوانه ، ص ٤١٠ وفي الشطر الاخير اختلال في الوزن .
(٥) معجم الشعراء ، ص ٤٥٥ .

إكليلهـــا ألـــوانُ ووجهها فتـــان
وخالهـــا فريـــد ليس لـــه جيران
قـــد جُدِّلت فجـاءت كأنهـــا عنـــان

وفي نفس هذا الإيقاع قال الشاعر يوسف بن الصيقل [1] :

يـــا مستحـــل ظلمي أما تخـــاف ربك
عـــاقبتـــني بريئـــا وقد غفرت ذنبك

وأيضا قال فيه ابن المعتز [2] :

يـــا جوهـــر الإخـــوانِ وحليـــة الزمـــانِ
ودولـــة المعـــالي وروضـــة الأمـــان
عِشْ لي كعمـــر قـــولي فيك فقد كفـــاني

وهذه الأوزان القصيرة قد أضفت على الشعر ألوانا من الإيقاع السريع . وإن كانت موسيقية الشعر فيها رخوة في الغالب . وذلك لاستخدامها في مجال الغزل والنسيب اللذين تأثرا كثيرا برهافة الحس في ذلك العصر . ومع ذلك استخدمت هذه الأوزان في مجالات أخرى .

(ج) وقد ظل الالتزام بالقافية الموحدة في القصيدة هو المبدأ العام السائد ، إلا من محاولات محدودة لدى بعض الشعراء في التخفيف من حدة تكرارها الصوتي (أي تكرار حرف الرويّ فيها) . فكانت القصائد المزدوجة . التي يقفي فيها كل بيت تقفية مستقلة ، تبرز في نهاية عجزه ونهاية صدره على السواء . ولكن دون التزام بتكرارها في سائر أبيات القصيدة . وقد عرفنا من قبل المجالات الأساسية التي استخدم فيها نظام المزدوج .

(١) نفسه ، ص ٥٠٣ .
(٢) ديوانه ، ص ٤٢٩ .

وكان من هذه المحاولات كذلك كتابة « المخمسات » ، وفيها تقسم القصيدة إلى وحدات ، كل وحدة من خمس شطرات ، ولكل وحدة قافية مستقلة تتكرر في نهاية شطراتها الخمس ، دون التزام بها في الوحدات الأخرى .

وربما كانت المحاولة الطريفة حقا لكسر حدة القافية ، على الرغم من الإبقاء عليها ، هي تلك التي تطالعنا في نموذجين بارزين لها عند أبي العتاهية وابن المعتز .

ولنقرأ الآن مقطوعة أبي العتاهية . يقول :

يا ذا الذي في الحب يلحى ! أما والله لو كُلِّفْتَ منه لما كُلِّفْتُ من حب رخيم لما لُمْتَ على الحب . فذرني وما ألقى ؛ فإني لست أدري بما بليتُ ، إلا أنني بينما أنا بباب القصر — في بعض ما أطوف في قصورهم — إذ رمى ظبي قلبي بسهام فما أخطا بها قلبي ، ولكنما سهماه عينان له ، كلما أراد قتلي بهما سلّما » .

كلا ، لم تكتب هذه المقطوعة هكذا . ولكنها كتبت بالشكل المألوف كما يلي :

يا ذا الذي في الحب يلحى أما	والله لو كلفت منه لما
كلفت من حب رخيم . لما	لمت على الحب . فذرني وما
ألقى ، فإني لست أدري بما	بليت ، إلا أنني بينما
أنا بباب القصر — في بعض ما	أطوف في قصرهم — إذ رمى
قلبي غزال بسهام . فما	أخطا بها قلبي ، ولكنما
سهماه عيناه له كلما	أراد قتلي بهما سلما [1]

---

(١) ديوانه ، ص ٢٣٨ .

وعلى الرغم من تقفية صدور الأبيات وأعجازها فإنك حين تقرؤها لا يمكن إلا أن تقرأها قطعة واحدة متصلة ، حيث ينعطف بك الكلام من بيت إلى بيت لاتصال المعنى ، حتى تصل إلى نهاية ، وكأنها دفقة مستمرة . وهذه الصورة أشبه شيء بآخر ما ابتكره شعراء التجديد في عصرنا الراهن ، وهو ما يعرف باسم القصيدة المدورة أو المستمرة . لكن النقاد القدامى رفضوا هذه التجربة ، وسموا تلاحم الكلام بين أبيات القصيدة على هذا النحو « مضمنا » ، والمضمن — كما قالوا — عيب شديد في الشعر ، وخير الشعر ما قام بنفسه ، وخير الأبيات عندهم ما كفى بعضه دون بعض [٢] .

وقد كانت هذه التجربة حرية أن تؤدي إلى تجديد جوهري في قالب القصيدة وفي بنائها الموسيقي منذ ذلك العصر ، ولكن تعنت النقاد القدامى في هذا الصدد جعلها تتأخر اثني عشر قرنا حتى تعود إلى الظهور في وقتنا الراهن .

ومهما يكن من شيء فقد أعطى العصر العباسي الشيء الكثير . والكثير جدا.

---

(٢) الموشح ص ٤٠٥ .

الفهرس